

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-DIX-NEUVIÈME

ANGERS. — IMP. F. GAULTIER & A. THÉBERT.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

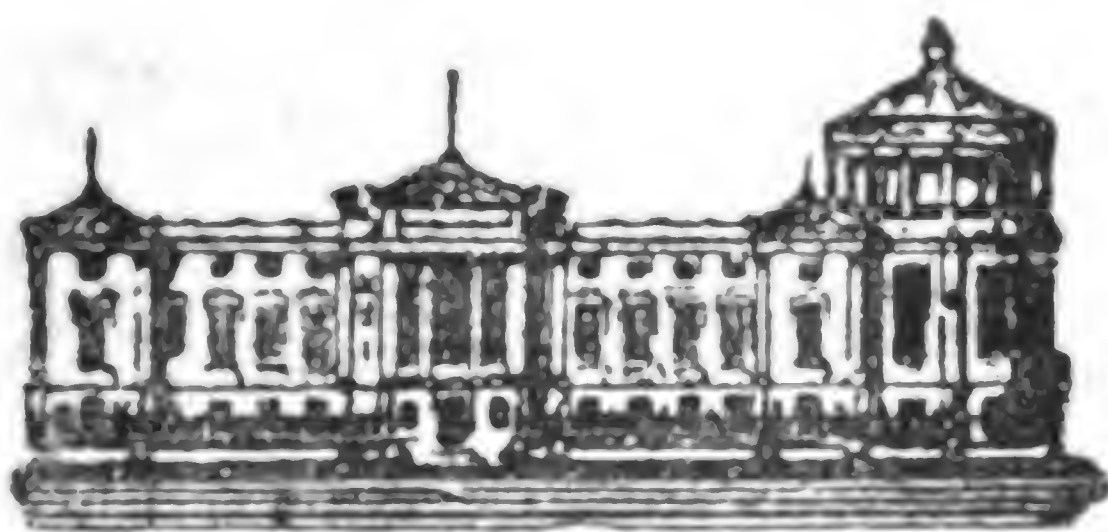
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON
REINACH, J. TOUTAIN A. VAN GENNEP, ETC.

QUARANTIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DIX-NEUVIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1919

LES LUPERCALES ROMAINES

ET LA

FÊTE CHRÉTIENNE DE LA PURIFICATION DE LA VIERGE

OU DE LA CHANDELEUR (LE 2 FÉVRIER)

Dans une communication très intéressante et très approfondie qu'il a faite le 23 février 1916 à la Société nationale des Antiquaires de France¹, M^{sr} Batiffol s'est efforcé de prouver l'inexactitude du jugement porté par le Vénérable Bède sur les rapports qui auraient existé entre la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou Chandeleur et les rites de lustration célébrés par les païens au mois de février². C'est le même problème que je voudrais essayer de résoudre ici, en montrant que la solution proposée par l'éminent prélat doit être révisée et que sa thèse est beaucoup trop absolue.

Reprenons d'abord le texte de Bède : « Numa consacra le second mois de l'année à Februus, c'est-à-dire à Pluton, considéré comme le maître des purifications ; ce mois-là il était nécessaire de purifier la ville et de donner satisfaction aux Dieux Mânes. Mais la religion chrétienne a transformé en l'améliorant cette coutume de la purification, puisque pendant ce même mois, le jour consacré à la sainte Marie, le peuple tout entier, avec les prêtres et les ministres du culte, parcourt en procession et en chantant des hymnes les églises et les points de la ville qu'il convient ; tous tiennent à la main des cierges

1) *Bulletin des Antiquaires*, 1916, p. 133 et suiv.

2) Bède, *De temporum ratione*, 12.

allumés donnés par le pontife ; la coutume s'améliorant de plus en plus, la même cérémonie fut célébrée lors des autres fêtes de la bienheureuse Mère et Vierge éternelle, non plus pour la purification quinquennale du royaume d'ici-bas, mais pour la glorification de son règne céleste¹ ».

Les termes de ce passage sont généraux. Bède ne cite pas spécialement les Lupercales ; il fait allusion à toutes les cérémonies de purification, à toutes les *lustrationes* que les Romains célébraient pendant le mois de février, et il ajoute que le christianisme a transposé, si l'on peut dire, ces rites dans la fête de la Purification de la Vierge. Les commentateurs de Bède ont admis qu'il avait surtout en vue les Lupercales, et de fait les Lupercales constituaient la plus importante des *lustrationes* du mois de février, des *februationes*². Nous verrons d'ailleurs plus loin qu'il y a entre les deux cérémonies des ressemblances qui justifient cette interprétation précise du texte de Bède. Notons également qu'il n'attribue pas au même jour du mois, comme l'ont affirmé certains érudits modernes³, les rites païens de lustration et la fête chrétienne.

Mais ces réserves faites, il n'en reste pas moins que Bède établit une relation, sinon de cause à effet, du moins de succession entre ces rites et cette fête. Or telle est la relation dont

1) *Secundum (mensem) dicavit (Numa) Februo, id est, Plutoni qui lustrationum potens credebatur, lustrari quoque eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut jure diis manibus solverentur. Sed hanc lustrandi consuetudinem bene mutavit Christiana religio, cum in mense eodem die sanctae Mariae plebs universa cum sacerdotibus ac ministris, hymnis modulatae vocis per ecclesias perque congrua urbis loca, procedit, datosque a pontifice cuncti cereos in manibus gestant ardentes, et augescente bona consuetudine, id ipsum in ceteris quoque ejusdem beatae matris et perpetuae virginis festivitibus agere didicit, non utique in lustrationem terrestris imperii quinquennem, sed in perennem regni coelestis memoriam...*

2) Ovide, *Fastes*, II, 31-32.

*Mensis ab his dictus, secta quia pelle Luperci
Omne solum lustrant idque piamen habent.*

3) Warde Fowler, *The Roman Festivals*, p. 321. — J. A. Hild, art. *Lupercalia*, in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. III, p. 1402.

M^r Batiffol conteste la réalité. Les Lupercales, d'après lui, ont été supprimées par le pape Gélase en 494 ou 496 ; la fête de la Purification de la Vierge n'a été instituée à Rome que beaucoup plus tard, et elle y a été introduite de Byzance, en même temps que trois autres fêtes consacrées à Sainte Marie. Il n'y a pas de ressemblance entre le rite romain, par lequel toute la cité était purifiée, et la cérémonie chrétienne qui appartient à la liturgie propre de la Vierge. La procession qui se rendait de Saint Adrien à Sainte Marie Majeure n'a rien de commun avec la course des Lupercales. Enfin la date est différente, les Lupercales tombant le 15 février, et la fête de la Purification se célébrant le 2.

L'argument tiré du changement de date ne me paraît pas très probant. Pour ne citer qu'un exemple, les Feux de la Saint-Jean, auxquels l'Église prend part pour en bannir les superstitions, selon les termes mêmes du Catéchisme de Meaux rédigé par Bossuet, ont été transportés du jour même du solstice d'été, qui est le 22 juin, au jour de la Nativité de saint Jean qui est le 24. Le mois de février étant, par étymologie et en quelque manière par définition, le mois des purifications, la question de date n'était pas décisive.

Pour ce qui est de l'interruption, du vide qui existerait entre l'abolition des Lupercales et l'institution de la fête de la Purification, je ne pense pas que les documents aujourd'hui connus nous autorisent à l'admettre aussi nettement que l'a fait M^r Batiffol. En un mot je ne crois pas qu'on puisse conclure des termes employés par le pape Gélase dans son libelle *Adversus Andromachum* que la fête païenne ait été supprimée en fait en 494 ou 496. Après avoir fait longuement le procès des Lupercales, après avoir montré que les rites de la fête sont indignes d'un chrétien, Gélase ne peut cependant s'empêcher de constater que cette cérémonie, qu'il juge impie, a résisté jusqu'alors aux attaques, aux efforts de ses prédécesseurs. « On ne peut pas guérir à la fois tous les maux dont souffre le corps ; il faut s'occuper d'abord de celui qui paraît le plus

dangereux. ' » Et la fin de son ouvrage n'est pas sans témoigner de quelque embarras ou de quelque appréhension sur l'efficacité de l'interdiction qu'il lance : « Enfin, pour ce qui me concerne, qu'aucun homme baptisé, qu'aucun chrétien ne prenne part à la fête ; mais que seuls les païens, dont c'est un rite, la célèbrent. Il m'appartient de déclarer que de telles cérémonies sont incontestablement pernicieuses et funestes pour des chrétiens. Pourquoi me reprocher d'interdire à tous ceux qui se réclament du nom chrétien ce que je juge ennemi de la religion chrétienne ? En tous cas, je veux libérer ma conscience : que les chrétiens jugent s'ils doivent ne pas écouter mes justes avertissements ! Je ne doute pas que mes prédécesseurs aient agi de même et qu'ils se soient sans doute adressés à l'autorité impériale pour faire supprimer la fête païenne..... Je ne me permets pas d'accuser mes prédécesseurs de négligence ; je crois plutôt qu'ils ont tenté de faire abolir cette impiété, mais qu'ils se sont heurtés à des obstacles, à des influences contraires, qui ont fait échouer leurs efforts ; vous-mêmes, encore maintenant, ne vous obstinez-vous pas dans une résistance insensée ? »

Le pape Gélase interdit aux chrétiens de prendre part aux Lupercales et il ne paraît pas très sûr de leur obéissance unanime. Il sent des résistances, des obstacles. D'autre part, un détail de ce passage atteste qu'il ne dépend pas de lui d'abolir la fête. C'est l'autorité impériale, c'est-à-dire temporelle, qui

1) *Non simul omnes in corpore curat medicina languores, sed quod periculosius conspicit imminere...*

2) *Postremo (quod ad me pertinet) nullus baptizatus, nullus Christianus hoc celebret : sed soli hoc Pagani, quorum ritus est, exsequantur. Me pronunciare convenit Christianis ista perniciosa et funesta indubitanter existere.*

Quid me incusas si quod professo nomini inimicum est a consortibus professionis Christianae pronuncio submovendum ? Ego certe absolvam conscientiam meam : ipsi vileant qui justis admonitionibus obedire neglexerint. Quod etiam praedecessores meos forsitan fecisse non ambigo, et apud Imperiales aures haec submovenda tentasse... Ego negligentiam accusare non audeo praedecessorum : cum magis credam fortasse tentasse eos ut haec pravitas tolleretur, et quasdam exstilis causas et contrarias voluntates, quae eorum intentiones praepedirent sicut ne nunc quidem vos istos absistere insanis conatibus velle perpenditis. »

seule peut décréter une telle suppression. Sans doute, l'empire d'Occident n'existe plus depuis 476 ; mais au moment où Gélase est pape, Théodoric est roi et gouverne effectivement. Par conséquent, attribuer au pape Gélase l'abolition des Lupercales, c'est non-seulement forcer le sens de ses propres paroles, mais même formuler une conclusion contraire aux termes qu'il a employés.

Il est plus que possible, il est conforme au texte précité, que les Lupercales aient encore été célébrées après le pontificat du pape Gélase. Dès lors, rien ne démontre qu'il y ait eu une interruption plus ou moins longue entre la disparition des Lupercales et l'institution de la fête de la Purification.

N'y a-t-il d'autre part, suivant l'opinion de M^{re} Batiffol, aucune analogie d'aucune sorte entre le rite païen et la cérémonie chrétienne ? Je concède volontiers que la procession de la Chandeleur à Rome, telle que nous pouvons nous la représenter d'après l'*ordo Romanus* du chanoine Benoît, au XII^e siècle, ne ressemble pas à la course des Luperques. Mais allons au-delà de la physionomie extérieure et, pour ainsi parler, liturgique de la fête. La fête chrétienne de la Purification de la Vierge rappelle, comme l'indique son nom, la purification de la Mère du Sauveur quarante jours après la naissance du Christ ; c'est donc un rite de lustration féminine en relation étroite avec la maternité.

Or, s'il est vrai de dire que les Lupercales étaient, à certains égards, une lustration générale soit de Rome elle-même soit de la *Roma quadrata* primitive¹, un autre caractère de la fête païenne nous est révélé par toute une série de textes fort explicites. Le pape Gélase lui-même, dans son opuscule *Adversus Andromachum*, nous apprend que d'après Tite-Live la fête avait été jadis instituée, non pour faire cesser des maladies, mais pour mettre fin à une épidémie de stérilité chez les femmes².

1) Ovide, *Fastes*, II, v. 31-32 ; Varron, *De ling. lat.*, VI, 34.

2) *Lupercalia autem, propter quid instituta sunt, Livius secunda decade loquitur : nec propter morbos inhibendos instituta commemorat, sed propter sterilitatem, ut ei videtur, mulierum, quae tum acciderat, exsolvendam.*

La même tradition se retrouve, plus ou moins développée ou précisée, chez Ovide, chez Juvénal, chez Plutarque, chez Servius et chez le ScoliaSTE de Juvénal, chez Festus. Juvénal, parlant des jeunes épouses stériles, dit qu'il ne leur sert de rien de tendre leurs mains aux coups des agiles Luperques ¹, et le scoliaste du poète note à propos de ce vers que les femmes stériles se présentaient, pour être frappées de la fêrule, aux Luperques qui purifient ². Le commentateur de Virgile, Servius, transmet le même renseignement; il ajoute que d'après certains auteurs, la fête avait été instituée par Romulus ³.

Plutarque, Festus et surtout Ovide précisent davantage. Plutarque parle des Lupercales dans la *Vie de César*; c'est au cours de cette fête qu'Antoine lui offrit la couronne royale. « C'était, dit l'écrivain, la fête des Lupercales, qui selon plusieurs écrivains était jadis une fête des bergers, et qui a quelque rapport avec les Lykaia d'Arcadie. Un grand nombre de jeunes gens de bonne famille et de magistrats courent tout nus à travers la ville, frappant avec des lanières velues tous ceux qu'ils rencontrent par manière de jeu et de plaisanterie. Beaucoup de femmes de rang distingué se placent à dessein sur leur passage et tendent les deux mains pour recevoir leurs coups, comme on fait à l'école, persuadées que c'est un moyen d'heureux accouchement pour celles qui sont enceintes et pour celles qui ne le sont pas d'avoir des enfants ⁴. » Il y a ici quelque chose de plus que dans les textes précédents: ce n'est pas seulement pour n'être pas stériles, c'est aussi pour être favorisées d'un

1) Juvénal, liv. I, sat. 2, v. 142 :

Nec prodest agili palmas praeberè Luperco.

2) *Steriles mulieres februantibus Lupercis se offerebant et ferula verberabantur.*

3) *Ad Aeneid.*, VIII, 343 : *Nonnulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur ut careant sterilitate et fecundae sint; nam pellem ipsam capri veteres februm vocabant.*

4) Plutarque, *César*, 61 : πολλὰ δὲ καὶ τῶν ἐν τέλει γυναικῶν ἐπιτήδες ὑπαντῶσαι παρέχουσιν ὥσπερ ἐν διδασκάλου τῷ χεῖρε ταῖς πληγαῖς πεπεισμένοι πρὸς εὐτοχίαν κυοῦσαι, ἀγόνοις δὲ πρὸς κύησιν ἀγαθὸν εἶναι.

heureux accouchement que les Romaines désiraient être frappées par les lanières des Luperques.

Festus, voulant expliquer le mot *Februarius*, signale parmi les étymologies, celle de *Juno februata*, appelée par certains peuples *Februalis*, par les Romains *Februlis*. « Pendant le mois de *Februarius*, ajoute-t-il, on célébrait des rites en son honneur, les Lupercales lui étaient consacrées : ce jour-là les femmes étaient purifiées par les Luperques, à l'aide du mantelet de Junon, c'est-à-dire avec une peau de chèvre¹. »

Quant à Ovide, son récit, tout poétique et fantaisiste qu'il est, n'en renferme pas moins quelques données intéressantes. Après avoir décrit les Lupercales et rapporté les diverses légendes relatives à l'origine de la fête, il en vient au rite spécial de la flagellation : « Jeune épouse, qu'attends-tu ? Herbes puissantes, prières, chants magiques ne te rendront pas mère. Prête-toi patiemment aux coups que distribue une main féconde, et bientôt ton beau-père pourra se parer du nom d'aïeul. Il fut un temps où, par l'effet d'un destin rigoureux, les épouses devenaient rarement mères. « Que m'a-t-il servi d'enlever les Sabines, s'écriait Romulus (car ce fut sous son règne que le fait arriva), si cette violence, au lieu d'augmenter les forces de Rome, n'a enfanté que la guerre ? Il eût mieux valu nous passer d'épouses. » Au pied de l'Esquilin se trouvait un bois sacré de la grande Junon, que depuis de longues années la cognée respectait. Là se rendirent les Romains et leurs femmes et pliant les genoux, ils supplièrent la déesse. Tout à coup la cime des arbres s'agita et la déesse fit entendre dans son bois sacré ces paroles étranges : « Mères italiques, qu'un bouc velu vous féconde. » La foule épouvantée resta muette en entendant un tel oracle. Un augure, dont le nom n'est pas parvenu jusqu'à nous, arrivé récemment d'Etrurie à Rome,

1) Festus, s. v. *Februarius* : ... *vel a Junone februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant, ejusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a Lupercis amiculo Junonis, id est, pelle caprina.*

s'avise d'immoler un bouc, et sur son ordre les épouses dociles présentent leur dos aux coups des fouets taillés dans la peau de l'animal. La lune, pour la dixième fois, redevenait croissant lorsque les époux furent pères et les jeunes épouses mères. Ce prodige fut dû à tes bienfaits, Juno Lucina ; ce nom te fut donné en souvenir de ton lucus..... O Lucina favorable, daigne secourir les jeunes femmes enceintes et lorsque le terme est venu, soulage doucement leur sein de son fardeau¹. »

Ainsi, d'après une tradition certainement populaire à Rome, tradition dont nous retrouvons l'écho dans tous les auteurs que nous venons de citer, l'un des rites des Lupercales était un rite de purification féminine, en relation étroite avec la maternité.

1) Ovide, *Fastes*, II, 425 et suiv. :

*Nupta, quid expectas? non tu pollentibus herbis
Nec prece, nec magico carmine mater eris.
Excipe secundae patienter verbera dextrae,
Jam socer optatum nomen habebit avi.
Nam fuit illa dies, dura cum sorte maritae
Reddebant uteri pignora rara sui.
« Quid mihi », clamabat, « prodest rapuisse Sabinas »
Romulus — hoc illo sceptrum tenente fuit —
Si mea non vires, sed bellum injuria fecit?
Utilius fuerat non habuisse nurus. »
Monte sub Esquilio multis incaeduis annis
Junonis magnae nomine lucus erat.
Huc ubi venerunt, pariter nuptae virique
Suppliciter posito procubere genu :
Cum subito motae tremuere cacumina silvae,
Et dea per lucos mera locuta suos.
« Italidas matres, inquit, sacer hircus inito. »
Obstupuit dubio territa turba sono.
Augur erat ; nomen longis intercudit annis :
Nuper ab Etrusca venerat exsul homo.
Ille caprum mactat : jussae sua terga puellae
Pellibus exsectis percutienda dabant.
Luna resumebat decimo nova cornua motu
Virque pater subito nuptaque mater erat.
Gratia Lucinae, dedit haec tibi nomina lucus,
Aut quia principium tu, dea, lucis habes.
Parce, preeor, gravidis, facilis Lucina, puellis
Maturumque utero molliter aufer onus.*

Et nous avons vu que la même formule pouvait s'appliquer à la Fête de la Purification de la Vierge.

Le texte d'Ovide nous suggère encore un autre rapprochement. Le poète des *Fastes* établit un rapport aussi net que possible entre le rite de la flagellation des femmes aux Lupercales et le culte de Juno Lucina à Rome. Le sanctuaire de Juno Lucina se trouvait sur la pente de l'Esquilin, non loin de l'église de Sainte Praxède, c'est-à-dire dans la même région que la basilique de Sainte Marie Majeure, parfois dénommée *Sanctae Mariae Majoris ad Praesepe*, basilique à laquelle aboutissait la grande procession de la Purification de la Vierge.

Il y a donc plus de relations, plus d'analogies que ne pense M^{sr} Batiffol entre les deux cérémonies païenne et chrétienne. L'un des rites païens, dont se composaient les Lupercales, était, comme la fête chrétienne, un rite de purification féminine en rapport avec la maternité. Le sanctuaire de Juno Lucina, en l'honneur de qui ce rite se pratiquait, était situé précisément dans le quartier de Rome où s'éleva Sainte-Marie-Majeure, terme et but de la procession du jour de la Purification. Il me paraît difficile de contester ces rapprochements et de n'en pas tenir compte.

Aussi bien, si la fête de la Purification de la Vierge est le substitut chrétien, comme le croyait Bède et comme nous sommes portés à le croire nous-même, du rite païen des Lupercales, y a-t-il là un fait isolé, inouï, sans exemple? Nullement. Nous savons, par plusieurs textes formels des v^e et vi^e siècles, que souvent les chrétiens se bornèrent à christianiser des rites païens : certains évêques s'en montraient irrités; d'autres y voyaient une politique habile et légitime.

Salvien, dans le *De Gubernatione Dei*, reproche violemment aux chrétiens d'offrir au Christ des jeux du cirque et des représentations scéniques, pour le remercier des bienfaits, de la prospérité, des victoires qu'il procure aux hommes, comme jadis les païens témoignaient leur gratitude à leurs idoles ¹.

1) VI, 22 et suiv. : *An forte in morem veterum pagonorum theatrorum et circo-*

Grégoire de Tours a raconté comment un évêque gaulois avait substitué le culte chrétien de Saint-Hilaire (de Poitiers?) au culte païen d'un génie des eaux dans les montagnes d'Aubrac : « Il y avait sur le territoire des Gabales une montagne appelée le mont Helarius (ou Helanus) ; près de là était un grand lac. A certains jours les paysans des environs se rendaient en foule au bord de ce lac ; et comme s'ils offraient au lac des *libamina*, ils y jetaient soit des vêtements d'hommes en lin ou en drap, soit des toisons de laine, soit encore des fromages, de la cire, des pains, et mille autres choses, chacun suivant ses moyens. Ces paysans arrivaient, montés sur des chariots, apportant avec eux de quoi boire et de quoi manger ; ils sacrifiaient des animaux et festoyaient pendant trois jours. Le quatrième jour, au moment du départ, une tempête épouvantable, accompagnée de tonnerre et d'éclairs, s'élevait presque toujours ; une pluie torrentielle, à laquelle se mêlaient des pierres, tombait avec une telle violence que chacun désespérait presque de pouvoir regagner son logis. La cérémonie se célébrait ainsi chaque année, et le peuple ignorant persévérait dans son erreur. Il vint un temps où un prêtre de la ville voisine, devenu évêque, se rendit au bord du lac ; il invita les paysans à s'abstenir de telles impiétés qui devaient attirer sur eux la colère céleste ; mais il prêchait en vain, il n'obtenait rien de ces grossiers paysans. Alors, inspiré par Dieu, il éleva sur la rive même du lac une basilique en l'honneur de Saint Hilaire de Poitiers, et il y déposa des reliques du saint ; puis il dit au peuple : « Ne continuez pas, mes fils, à pécher devant le Seigneur ! Il n'y a aucune divinité dans ces eaux. Ne corrompez

rum nos deum habere arbitramur ? Faciebant enim haec illi quondam, quia has idolorum suorum delicias esse credebant. Nos quomodo haec facimus, qui odisse deum nostrum haec certi sumus?... Christo ergo, o amentia monstruosa, Christo circenses offerimus et mimos, et tunc hoc maxime, cum ab eo aliquid boni capimus, cum prosperitatis ab eo aliquid adtribuitur aut victoria de hostibus a divinitate praestatur !... Christo ergo, o amentia monstruosa ! Christo circenses offerimus et mimos, Christo pro beneficiis suis theatrorum obscena reddimus, Christo ludicrorum turpissimorum hostias immolamus.

pas vos âmes dans la pratique de ces rites impies ; mais connaissez Dieu et vénérez ses amis ! Adorez Saint Hilaire, le prêtre de Dieu, dont les reliques reposent dans cette église. Il intercédéra pour vous et obtiendra en votre faveur la miséricorde de Dieu ! » Alors ces hommes, le cœur ému, se convertirent ; abandonnant le lac, ils portèrent à la basilique de Saint Hilaire tout ce qu'ils avaient l'habitude de jeter dans les eaux, et ils furent ainsi libérés de l'erreur dans laquelle ils étaient plongés¹. » Mais, dira-t-on, c'est là peut-être un fait exceptionnel. Voici une lettre de saint Grégoire le Grand qui atteste au contraire la conformité du procédé appliqué dans le pays des Gabales avec la politique pontificale. C'est une lettre adressée par le grand pape de la fin du vi^e siècle à Mellitus, abbé en France ; cet abbé est chargé de transmettre les instructions du pontife à Augustin, l'apôtre des Angles de Bretagne : « Lorsque le Tout-Puissant vous aura conduit près de notre révérend frère l'évê-

1) Grégoire de Tours, *Liber in gloria confessorum*, 2 :

Mons enim erat in Gabalitano territorio cognomento Helarius, lacum habens magnum. Ad quem certo tempore multitudo rusticorum, quasi libamina lacui illi exhibens, linteamina projiciebat ac pannos, qui ad usum vestimenti virilis praebentur ; nonnulli lanæ vellera, plurimi etiam formas casei ac cerae vel panis diversasque species, unusquisque juxta vires suas, quae dinumerare perlongum puto. Veniebant autem cum plaustis potum cibumque deferentes, macantes animalia et per triduum aepulantes. Quarta autem die cum discedere deberent, anticipabat eos tempestas [immensa] cum tonitru et corruscatione valida ; et in tantam imber ingens cum lapidibus violentiam discendebat, ut vix se quisque eorum putaret evadere. Sic fiebat per singulos annos et involvebatur insipiens populus in errore. Post multa vero tempora quidam sacerdos ex urbe ipsa, episcopatu adsumpto, accessit ad locum praedicavitque turbis ut absisterent ab his ne caelesti ira consumerentur ; sed nequaquam ejus praedicatio a cruda rusticitate recipiebatur. Tum inspirante Divinitate, sacerdos dei basilicam in honore beati Helarii Pictavensis eminens ab ora stagni aedificavit, in qua reliquias ejus locavit dicens populo : « Nolite, filioli, nolite peccare ante Deum ! Nulla est enim religio in stagnum. Nolite maculare animas vestras in his ritibus vanis, sed potius cognoscite Deum et amicis ejus venerationem impendite ! Adorate autem sanctum Helarium Dei antistitem, cujus hic reliquiae sunt conditae. Ipse enim potest pro vobis Domini misericordiam intercessor adsistere. » Tunc homines compuncti corde conversi sunt et relinquentes lacum, omnia quae ibidem projicere erant soliti ad sanctam basilicam conferebant, et sic ab errore quo vincti fuerant relaxati sunt.

que Augustin, vous lui direz ce que j'ai résolu après avoir longtemps médité au sujet des Angles. Il ne faut pas détruire les temples des idoles qui existent chez ce peuple ; il faut détruire seulement les idoles qu'ils renferment. Que l'on fasse de l'eau bénite, qu'on en arrose ces temples, que l'on y construise des autels et que l'on y dépose des reliques ; car, si ces temples sont solidement bâtis, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu. Ainsi cette nation, voyant qu'on ne détruit pas ses temples, renoncera à ses erreurs ; connaissant et adorant le vrai Dieu, elle continuera de se réunir dans les lieux qui lui sont familiers. Ces gens ont l'habitude d'immoler beaucoup de bœufs pour les sacrifices qu'ils offrent aux démons ; à ce propos, il faut seulement changer le caractère de cette cérémonie ; les jours anniversaires des saints martyrs dont les reliques seront déposées dans leurs églises, ils élèveront, autour de leurs anciens temples changés en églises, des tentes de feuillage, ils célébreront par des repas communs la solennité du culte. Ils n'immoleront plus les animaux en l'honneur du diable ; ils les tueront pour les manger à la gloire de Dieu ; ils rendront grâces au Seigneur qui les aura rassasiés ; en leur laissant prendre ainsi quelques plaisirs extérieurs, on les amènera à comprendre peu à peu et à goûter les joies intérieures. Il est assurément impossible de libérer des esprits endurcis de toutes leurs erreurs à la fois ; si l'on veut atteindre un sommet élevé, ce n'est pas par des bonds qu'on y réussit, c'est en s'élevant par degrés et pas à pas¹. »

1) S. Grégoire le Grand, *Epistolae*, XI, 56 :

Gregorius I Mellito abbati in Franciis

Cum vero Deus omnipotens vos ad reverentissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi, videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens ac adorans

Remarquons que cette lettre si curieuse de saint Grégoire le Grand est presque contemporaine de l'institution de la fête de la Purification. Il n'y a certes pas plus de ressemblances entre la Mère du Sauveur et Juno Lucina qu'entre saint Hilaire de Poitiers et le génie païen du lac voisin du Mont Helanus ou entre les divinités des Angles et les martyrs ou les saints dont le culte fut institué par Augustin. Mais il n'y a peut-être pas moins de relations entre la fête de la Purification et le rite de la flagellation des Lupercales qu'entre la dévotion des paysans du Gévaudan à Saint Hilaire de Poitiers et leurs offrandes au génie du lac, qu'entre les sacrifices de bœufs que les Angles pratiquaient en l'honneur de leurs dieux et les banquets que saint Grégoire recommande d'organiser à la gloire du Seigneur. Suivant la profonde parole de ce pape, à Rome comme en Gaule et en Bretagne, *is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.*

J. TOUTAIN.

ad loca quae consuevit familiariter concurrere. Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosi convivii sollemnitatem celebrent; nec diabolo jam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE¹

XVI

LA THÉORIE DU MODÈLE (PATTERN THEORY) DE GOLDENWEISER ; LA DOCTRINE DE LA CONVERGENCE ET SON APPLICATION AU TOTÉMISME ; LES OPINIONS DE BOAS, DE GRAEBNER ET DELOWIE.

La variété des formes locales du totémisme, la difficulté d'une définition intégrale et pourtant simple de cette institution, les contradictions considérables entre les théoriciens ont conduit certains auteurs comme **M. J. N. B. Hewitt**² à réserver leur opinion jusqu'à plus ample informé, et d'autres auteurs comme **M. A. A. Goldenweiser**³ à proposer une solution et une définition formulées en termes les plus généraux possible.

C'est presque à son corps défendant que Goldenweiser a pris parti dans le débat, et sans doute parce que ses critiques lui ont indiqué qu'à une « Étude analytique »⁴ devait faire suite une « étude synthétique », c'est-à-dire une théorie générale du phénomène considéré. Bien qu'il considère comme futile toute recherche d'origines⁵ il s'est cru obligé de proposer à son tour « moins une théorie proprement dite de l'origine du totémisme qu'un essai de suggérer le mécanisme des processus totémiques⁶ ».

1) Voir la *Revue*, t. LXXV, p. 295-374 et t. LXXVI, p. 281-347.

2) J. N. B. Hewitt, article *Totem* dans Hodge, *Handbook of the American Indians*, t. II, p. 787-794, Washington, Bureau of Ethnology, 1910.

3) A. A. Goldenweiser, *The Origin of Totemism*, *American Anthropologist*, 1912, p. 600-607.

4) C'est le sous-titre de son mémoire *Totemism*, 1910.

5) *Ibidem*, p. 602-603.

6) *Ibidem*, n. 607.

On sait que Hill Tout dérive le totémisme de la croyance aux esprits-gardiens, Haddon de l'utilité alimentaire et commerciale, Frazer de la croyance à la conception *sine concubitu* et Lang du surnom; chacune de ces théories contient, selon Goldenweiser, une part de vérité; mais toutes sont également arbitraires en ce qu'elles se fondent sur le choix de l'un des caractères du totémisme pour le donner comme le plus important de tous à l'exclusion des autres. On aurait autant de droits à choisir comme caractère fondamental et originel l'interdiction de tuer le totem, ou le mythe de la descendance totémique et de le regarder comme le véritable point de départ de l'institution totémique tout entière. Ce qui revient à dire que, si le totémisme est constitué par la combinaison d'un certain nombre de *symptômes* ou de *principes*, aucun d'eux pourtant ne fournit seul le criterium qui permettrait de lui donner le pas sur tous les autres.

Il faut donc, pour résoudre le problème, considérer en même temps toutes ses données et rappeler en premier lieu que, conformément à l'observation analysée ci-dessus de Thurnwald, « la condition nécessaire de la formation du totémisme a été l'existence d'une atmosphère psychique (*Denkart*) saturée de possibilités totémiques;... il a fallu que les conditions psychiques générales fussent favorables pour que l'idée totémique s'intégrât dans les divers éléments de la vie sociale et qui préexistaient sans contenir un sens totémique... Ces éléments n'ont pas été identiques dans les divers clans, mais équivalents. Au fur et à mesure que dans un clan des éléments différents ont été importés ou ont pris naissance, ils ont acquis à leur tour une valeur totémique. De sorte que le totémisme a crû à la fois en extension, en passant d'un clan à l'autre, et en complexité. La transmission s'est faite, non pas d'individu à individu, mais de clan à clan; ce n'est pas l'élément totémique du voisin qui a été alors adopté, mais c'est son homologue, préexistant dans le clan récepteur, qui a acquis la nuance totémique »¹.

(1 *Loc. cit.*, p. 604 et notes.

Bref : « la construction d'un complexe totémique consiste dans l'apparition successive d'une série de caractères totémiques à l'intérieur de petits groupes tels que des clans ; puis ces caractères passent de clan en clan, se *socialisent* dans chaque clan, et s'absorbent dans le complexe ; chaque caractère nouveau devient lors de son apparition dans un clan un *modèle* (*pattern*) que les autres clans se hâtent d'imiter, jusqu'à ce que la *vague de diffusion* les ait tous balayés. On peut donc appeler cette théorie *la théorie du modèle* (*the pattern theory*) de l'origine du totémisme »¹.

Elle aurait, d'après son inventeur, l'avantage d'impliquer la polygenèse du totémisme, de mettre à la base même de toute l'étude de ce phénomène une donnée psycho-sociologique, de rendre compte de ce qu'on nomme les anomalies, comme les *totems multiples* et les *linked totems*, enfin d'expliquer entièrement le mécanisme des processus totémiques.

Or, ce n'est pourtant pas autre chose qu'une transposition au totémisme de quelques formules dont les unes participent de l'évidence la plus simple et dont les autres jouissent d'une généralité telle, qu'on n'en peut tirer aucun parti. Parmi les premières se situe cette remarque qu'une atmosphère psychique favorable est nécessaire à la naissance, au maintien et à l'extension d'un phénomène. Autrefois, cette atmosphère était dite *milieu* ; et c'est l'évidence même que si un milieu, qu'il soit physique, psychique ou social il n'importe, est défavorable, il y a lutte contre ce milieu et, selon les cas, mort ou victoire. Je suis persuadé avec Thurnwald et Goldenweiser que le totémisme n'a pu se former et se développer que dans un milieu favorable ; c'est le contraire qui m'étonnerait. Cependant on sait que le christianisme, né dans un milieu défavorable, a réussi à en trouver ou à en créer d'autres qui lui fussent favorables ; toutes proportions gardées, le totémisme a pu fort bien obéir aux mêmes lois physiques, psychiques et sociales que le

1) *Loc. cit.*, p. 606.

christianisme. C'est une hypothèse plausible ; ce n'est pas davantage, puisque les documents historiques manquent. Mais en quoi cette constatation avance-t-elle la solution du problème totémique ?

L'exposé du mécanisme d'intégration et de diffusion tel que le comprend Goldenweiser appartient à la seconde catégorie. Nous savons par l'étude de la naissance et de la diffusion de nos religions méditerranéennes que tout apport d'une idée nouvelle dans un complexe déjà formé ne se traduit pas par l'adoption intégrale de cette idée mais par la modification d'une idée homologue appartenant au complexe constitué. Pour prendre un cas précis : les divinités des sources existaient en grand nombre dans la civilisation dite celtique lors de l'introduction du christianisme et du culte des saints ; certains saints n'ont pas été intégrés dans le « complexe » celtique sous leur forme primitive, mais ils ont exercé une action sur leurs homologues les divinités des sources, de sorte que ces divinités ont reçu la nuance chrétienne (qui correspond à la « nuance totémique » de Goldenweiser) ; mais ces mêmes saints de leur côté se sont localisés territorialement, par action en retour de la nuance celtique. On pourrait citer un grand nombre de cas du même ordre ; bien mieux, l'étude des religions méditerranéennes n'est en somme que la recherche des actions et des réactions entre un corps de doctrine et d'autres, entre le complexe dit paganisme et le complexe dit christianisme, ou islamisme, principalement. Que Goldenweiser, qui ne semble pas s'être occupé d'histoire générale des religions, transpose au totémisme préhistorique le principe universel de l'action et de la réaction, je n'y vois aucun inconvénient. Mais au cas où cette attitude serait admise comme juste, en quoi, de nouveau, nous aide-t-elle à discerner les causes de la formation spéciale du totémisme ?

De sorte qu'en traduisant le vocabulaire abstrait de Goldenweiser et en situant dans la science générale ses propositions, on est amené à leur refuser tout caractère rénovateur et toute utilité immédiate.

Or, il pense aussi¹ que par cette *théorie du modèle*, il apporte un élément nouveau de force à une doctrine qui est née en Allemagne il y a quelques années, la doctrine de la *convergence*. Je dois en dire au moins quelques mots ici car c'est elle qui, selon certains auteurs, serait seule capable de nous faire comprendre la constitution des divers stades de *Kultur*, y compris celui de la *Kultur* totémique.

L'idée de transposer à l'histoire des religions, à l'ethnographie générale et à la sociologie les doctrines fondamentales des sciences naturelles, et surtout de la plus synthétique d'entre elles, de la biologie, n'est pas neuve. Depuis cinquante ans on a transposé de cette manière les principes de l'évolution, de la sélection naturelle ou artificielle, de la dégénérescence et même de la ségrégation ; l'application particulière de ces procédés de classement et d'interprétation au totémisme a été indiquée ci-dessus à plusieurs reprises. Par contre, la transposition aux faits de civilisation humaine du principe de la convergence, d'ailleurs plus jeune que les autres, est récente. Elle a été élaborée d'abord par Paul Ehrenreich², qui en a surtout tenté l'application à l'étude des civilisations de l'Amérique du Sud. Il a cru y trouver un criterium capable de différencier les vraies analogies des fausses, et d'établir sur une base plus large l'interprétation de similitudes et d'identités jusque là expliquées par la doctrine de l'unité spécifique de l'esprit humain ou par la doctrine des migrations de peuples et des transmissions par emprunts élaborée par Ratzel et les anthropogéographes.

Étymologiquement, la *convergence* s'opposerait à la *divergence*, et désignerait la tendance de certains phénomènes d'abord indépendants et hétérogènes à fusionner pour former un nouveau tout homogène. Ainsi comprise, la convergence serait le mécanisme qui a précédé et déterminé le syncrétisme, phéno-

1) *Loc. cit.*, p. 603, note 1.

2) P. Ehrenreich, *Zur Frage der Beurteilung und Bewertung ethnographischer Analogien*, Congrès des Anthropologistes Allemands de Worms, 1903, p. 176 et suiv.

mène très visible dans le paganisme lors de son remplacement progressif par le christianisme. C'est dans ce sens étymologique que le terme de convergence a été employé d'abord par Boas en Amérique.

Dans sa note rectificative adressée à Frazer, qui le citait comme l'un des défenseurs de la théorie dite américaine du totémisme¹, **M. Franz Boas** disait : « En écrivant sur ce sujet, et dans plusieurs discussions générales de problèmes anthropologiques, j'ai eu soin de ne jamais utiliser les observations faites sur la côte septentrionale du Pacifique pour une théorie générale qui résoudrait le problème entier du totémisme. En fait, une telle attitude aurait été opposée à toutes mes opinions méthodologiques. J'ai insisté, chaque fois que l'occasion m'en a été donnée, sur la nécessité d'étudier le développement de chaque question ethnologique autant que possible sur la base historique, afin de réunir les matériaux au moyen desquels on pourrait déterminer si le cours du développement s'est fait chez les divers peuples suivant la même ligne, soit approximativement, soit dans le détail. Il m'a toujours semblé que des coutumes qui peuvent paraître très semblables à l'observateur peuvent cependant tirer leur origine de sources différentes ; autrement dit : que, dans le cours de l'histoire, nous devons compter non pas seulement avec des développements parallèles partant de conditions psychiques semblables et suivant le même cours, mais davantage avec des développements divergents où des types différents sont sortis des mêmes sources, ainsi qu'avec des développements convergents où des phénomènes très ressemblants ont pu se développer en partant de sources entièrement différentes. C'est pourquoi j'ai toujours été d'avis qu'une formule unique ne saurait être trouvée qui pourrait expliquer les phénomènes que nous avons l'habitude d'appeler totémisme,

1) Théorie, on l'a vu, qui tend à dériver le totémisme collectif du totémisme individuel. La généralisation est en réalité due à Miss Alice Fletcher, qui est partie des faits Omaha, et à Hill-Tout, qui a pris pour base les faits de la Colombie britannique.

parce je ne crois pas un instant que tous les phénomènes du totémisme ont eu la même origine, ni même une origine semblable » ¹.

Cette position méthodologique du problème s'oppose aux interprétations simplistes de Frazer et de Durkheim ; on ne saurait supprimer sans plus l'opinion de Boas, puisque c'est à tous égards l'un des savants qui connaissent le mieux au moins l'ensemble très complexe des phénomènes totémiques nord-américains. Pour le moment, je n'en retiens que cette phrase où Boas oppose le phénomène de la convergence à celui de la divergence, et en termes tels, que la confusion n'est pas possible ; le mot est bien pris dans son sens étymologique.

Or, les biologistes prennent ce mot dans un sens à la fois bien plus restreint et bien plus précis. Ils entendent par convergence : « les ressemblances imprimées à des organismes d'origine phylétique très diverses par un genre de vie identique ». Ainsi : toutes les plantes des Alpes qui vivent au-dessus d'une certaine altitude tendent à se ressembler extérieurement, par atrophie de certaines fonctions et de certains organes ; de même, tous les animaux qui vivent dans certains courants tièdes de la mer deviennent transparents et gélatineux quelle que soit leur espèce et leur famille ; de même encore, l'existence parasitaire donne, tant aux plantes qu'aux animaux, un facies semblable. On nomme donc à proprement parler *convergence* uniquement un processus de similiarisation morphologique, due à l'action constante d'un milieu particulier.

Reste à savoir quelle peut être l'utilité pour la science des civilisations en général, et pour l'étude des religions et du totémisme, de cette transposition d'une constatation biologique importante. L'école sociologique a fait un abus assez régulier d'expressions empruntées aux sciences naturelles, mais du moins avec une exactitude approximative ; le risque, dans ce

1) Fr. Boas, *The origin of Totemism*, Journal of American Folk-Lore, 1910, p. 392-393.

cas, est toujours d'attribuer en fin de compte à des mots et à des formules une valeur explicative qu'ils perdent par le fait même de leur transposition à une autre science, à moins de modifier le sens interne de ces mots et de ces formules. Ainsi a fait Boas quand, adoptant la doctrine de la convergence, il affirme que « nous nommons convergence un développement provenant de diverses sources, sans égard au fait si l'assimilation a été causée par des causes psychiques internes, ou historiques externes »¹ car le fait est précisément que dans la convergence biologique, l'armature interne, à savoir la constitution anatomique (à laquelle correspond en ethnographie la constitution psychique et sociale) reste inchangée malgré l'action du milieu extérieur, que des causes internes sont de toutes manières hors de jeu et qu'enfin, par définition, la convergence n'est nullement un processus d'assimilation. Mais voyons comment raisonne Goldenweiser.

« Un exemple de l'application du concept de la convergence à la solution des problèmes ethnographiques théoriques, dit-il, a été fourni par *Totemism, an Analytical Study* ; le mécanisme et la psychologie du processus, cependant n'ont pu y être indiqués que par allusion »². Si on se reporte au texte, tant de la discussion critique des théories d'autrui que des conclusions de l'auteur, on constate que non seulement le mot convergence ne s'y rencontre pas, mais que, de plus il n'y a aucun rattachement à la doctrine de la convergence des similitudes et des analogies qui constituent les caractères propres au totémisme chez les divers peuples possédant l'une ou l'autre forme de cette institution. C'est plus tard seulement, après la publication du livre de Graebner en 1911³, que Goldenweiser s'est aperçu des services que la doctrine de la convergence pourrait rendre dans l'étude du totémisme.

1) F. Boas, *The origin of Totemism*, American Anthropologist, 1916, p. 322.

2) A. A. Goldenweiser, *The principle of limited possibilities in the development of culture*, Journal of American Folklore, 1913, p. 259.

3) F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Winter, 1911.

Il est vrai que **Graebner** se refusait à accorder à cette doctrine une valeur explicative réelle¹ et lui préférait son principe « culturhistorique », qui explique les similitudes et les analogies par l'emprunt et par des transmissions à grande distance. Cette attitude de Graebner a été vivement attaquée par **R. H. Lowie**², qui a cependant limité considérablement le champ d'action de la convergence en matière ethnographique : « l'opinion ici proposée demande simplement que là où le principe psychique (de Bastian et des Anglais) ne peut être appliqué, et là où les voies de diffusion (telles que les comprennent Foy et Graebner) ne peuvent être indiquées avec exactitude nous devons d'abord chercher si les identités supposées sont réelles, ou si elles ne sont conçues comme des identités qu'après élimination du contexte psychologique au sein duquel on les rencontre et qui les détermine ; autrement dit : il faut savoir si nous comparons des réalités culturelles, ou simplement des fantasmes de nos modes logiques de classification »³. Lowie prétend en effet que, très souvent, et ceci vaudrait pour toutes les sciences, les savants sont le jouet de classifications et de définitions construites d'abord abstraitement, qu'ensuite ils transportent aux phénomènes réels, et dont l'effet sur toute la catégorie de savants qui s'occupent du même sujet est de ne plus leur laisser voir les réalités que sous la nuance imposée par cette classification et par ces définitions⁴. Cette opinion n'est pas nouvelle pour nous⁵ ; et il n'y a pas lieu de la rejeter ; bien au contraire. Admettons, pour revenir à notre cas particulier, que les théories sur le totémisme aient été l'expression

1) *Loc. cit.*, p. 94-97.

2) Robert H. Lowie, *On the Principle of Convergence in Ethnology*, *Journal of American Folklore*, 1912, p. 24-42.

3) *Ibidem*, p. 41.

4) Robert H. Lowie, *Social Organisation*, *American Journal of Sociology*, t. XX, 1914, p. 68-97.

5) Stoll a montré pour la théorie des glaciers, et je crois avoir démontré pour la *Question d'Homère*, Paris, *Mercure de France*, 1909, l'influence de ces courants d'interprétation sur les savants de plusieurs générations successives.

de plusieurs fantasmagories logiques, on peut du moins constater à l'honneur des ethnographes qui se sont intéressés à ce problème qu'ils ont vaillamment résisté à la suggestion collective puisqu'il y a presque autant de théories du totémisme que de théoriciens !

Goldenweiser admet que pour le totémisme, le principe le plus ancien en date, celui de l'identité spécifique de l'esprit humain, ne sert de rien ; que, d'autre part, le principe des transmissions par emprunts sur la base historico-culturelle n'est point satisfaisant non plus ; mais que le principe de la convergence seul peut expliquer le mécanisme de formation et d'enrichissement du complexe totémique :

« Les éléments séparés qui entrent dans la composition d'une organisation totémique sont des traits culturels qui ne peuvent en aucun sens être regardés comme dérivés du totémisme. L'exogamie de clan, les noms animaux de certains groupes sociaux, les croyances relatives à la descendance d'un animal sont des caractères de dérivation historique et psychologique complexes, qui entrent en association les uns avec les autres pour former un complexe totémique lorsque sont présentes certaines conditions psycho-sociologiques. Or, si l'on compare des complexes totémiques qui existent dans différentes aires de civilisation, on constate certaines similarités bien marquées dans certaines formes de socialisation entre les caractères composants des complexes, ainsi qu'une similarité bien plus frappante encore entre certaines formes de socialisation, au moyen desquelles les caractères totémiques ont été consolidés de manière à constituer un système morphologiquement intégral. Mais, au dessus de ces ressemblances existent dans les complexes totémiques une *ré-interprétation psychique* et une *assimilation* des caractères culturels qui transforment ces organisations totémiques en complexes culturels strictement comparables reposant pour ainsi dire sur le même plan psychique. Cette ré-interprétation des caractères par leur assimilation au moyen du totémisme trouve son expression dans le fait que ces carac-

tères sont conçus et sentis comme caractères totémiques par les totémistes. Quelle que soit l'origine des sculptures sur bois des tribus de la Colombie Britannique, quelles que soient les sources de leurs mythes et de leurs cérémonies de clan, ces traits sont pour ces tribus l'expression de leur totémisme. Les cérémonies magiques des Australiens sont indissolublement tissées pour eux dans leur cercle de participation totémique. Et ainsi de suite pour tous les autres caractères et pour tous les autres complexes totémiques. La comparabilité réelle des organisations totémiques est ainsi basée sur deux faits : d'une part, sur la consolidation des caractères totémiques par leur fusion avec une forme définie d'organisation sociale, qui est l'*association totémique* ; et d'autre part, sur la réinterprétation des caractères conformément à l'esprit de l'intermédiaire totémique, qui est l'*assimilation totémique*.

« Les complexes totémiques doivent donc être compris comme étant le produit de développements convergents à trois points de vue distincts : les caractères séparés des différents complexes entraînent la convergence ; les structures sociales totémiques typiques, avec leurs caractères qui se développent différemment dans les divers complexes, entraînent la convergence ; enfin l'atmosphère totémique, avec ses caractères psychologiquement transformés, entraîne la convergence. Des complexes analogues pourraient être discernés dans les systèmes féodaux, les périodes révolutionnaires, les guerres, les paniques financières »¹.

Si l'on traduit en clair les considérations cryptographiques de Goldenweiser on voit qu'elles se ramènent soit à des banalités, soit à des inexactitudes. Il est bien naturel que si je trempe dans un bain d'aniline violet un œuf, un morceau de bois, un fragment de cuir, un écheveau de soie et un paquet de laine, je sortirai du bain des objets tous teints en violet et qui, cependant, auront conservé leurs caractères intrinsèques fondamen-

1) Goldenweiser, *Limited possibilities*, p. 279-280.

taux. De même, étant donnée une société totémique, tout phénomène individuel ou social qui naîtra dans ce milieu, ou y pénétrera en venant de l'extérieur, prendra la teinte totémique. Goldenweiser ne dit en somme pas davantage ; nommer ce processus social adaptation, ou assimilation, et son mécanisme convergence, ce n'est encore que rester à la surface des faits.

Ehrenreich du moins, qui avait été zoologiste et biologiste avant que de s'adonner à l'ethnographie, prenait le terme de convergence dans son sens strictement scientifique, et désignait par là une catégorie spéciale de *rapports*, dont il indiquait les conditions de formation et d'action. De même Richard Andree¹ avait bien compris le sens des remarques d'Ehrenreich ; Ridgeway avait étudié d'abord la convergence chez diverses races de chevaux transportées dans certains milieux et en avait déduit une série de possibilités pour la formation des races humaines². Enfin, en délimitant à l'intérieur de la vaste et mouvante catégorie des cérémonies et rites magico-religieux une catégorie particulière que j'avais proposé de nommer *Rites de Passage*, (1909) j'avais parallèlement tenté de définir les conditions, et même les nécessités sociales, qui déterminent, quelles que soient la race et la forme de société, certaines ressemblances formelles, certaines séquences et certains rapports immuables qu'avait dégagés l'analyse comparative la plus étendue possible.

Or ce sont précisément les conditions de la convergence totémique supposée que Goldenweiser a négligé de nous indiquer. Il dit bien qu'elle a été déterminée par trois facteurs qu'il décrit en termes complexes, et qui sont à proprement parler : le premier d'ordre morphologique et le deuxième d'ordre anatomique, le troisième étant ce que communément on nomme le milieu. Mais les deux premiers ne peuvent pas être considérés

1) Richard Andree, *Der Ursprung der Amerikanischen Kulturen*, Communication au Congrès de Salzbourg, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien*, 1906, p. 87-98.

2) W. Ridgeway, *The application of zoological Laws to Man*, address to the Anthropol. Sect. of the Brit. Assoc. Advancem. of Science, Session de Dublin, 1908.

comme des facteurs; car dans la convergence au sens biologique, la morphologie est le support de la modification, l'anatomie reste par définition invariable, et seul le milieu est le facteur réel. Le biologiste qui veut étudier la convergence chez certains animaux marins (par exemple chez les poissons et les cétacés), ou chez certains animaux inférieurs analyse les éléments physiques et chimiques du milieu pélagique et tâche d'évaluer, puis de sérier, l'action de chacun de ces éléments; celui qui veut étudier certains cas de convergence dans la flore des régions très froides analyse les éléments constitutifs du milieu alpestre ou arctique et tâche, lui aussi, de sérier les actions qui déterminent les similitudes extérieures des diverses espèces végétales. C'est donc l'analyse du milieu totémique, la définition de ses éléments, leur évaluation dynamique et leur sériation pratique et chronologique qui seules pourraient fournir à Goldenweiser une base scientifique pour sa théorie convergentielle.

Mais il s'est toujours contenté de ne considérer le totémisme qu'une fois établi, et de n'examiner que ce qui peut se passer quand des phénomènes d'abord non-totémiques pénètrent dans ce milieu totémique préexistant. Il n'a nullement expliqué pourquoi ce milieu s'est formé, ni comment il a pu se former. Or, c'est bien là le point essentiel du problème totémique, indépendant du second point qui est celui des adaptations totémiques. On ne peut évidemment le résoudre que par une analyse qui procéderait par voie d'éliminations; mais encore s'agit-il de conduire la recherche de telle manière que cette élimination fournisse le résidu essentiel. C'est bien ce qu'ont essayé de faire Lang, Frazer et tous les autres théoriciens, que par suite n'atteignent ni les critiques générales ni les essais nouveaux de classement des phénomènes totémiques proposés par Goldenweiser. Sans compter que la transposition intégrale de la doctrine de la convergence aux phénomènes sociaux est pour le moins prématurée. La seule tentative qui ait été faite pour déterminer comment des croyances et des rites d'abord non

totémiques ont pu se totémiser en arrivant dans un milieu déjà totémiste et comment des croyances et des rites totémiques ont pu se modifier au contact de complexes non totémiques est celle de Rivers qui a été analysée ci-dessus. Mais, comme il a été dit, Rivers a été obligé de compliquer le problème en recourant à l'hypothèse d'un triple peuplement de la Mélanésie et d'admettre en même temps que le peuple le plus primitif des trois ignorait le totémisme¹.

XVII

LA RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DU TOTÉMISME; SA SITUATION
PARMI LES SYSTÈMES PRIMITIFS D'ORGANISATION SOCIALE;
PREUVES DE SON INEXISTENCE CHEZ LES POPULATIONS TRÈS PRIMITIVES.

Nous sommes ainsi conduits à examiner un autre aspect du problème totémique. Étant donnée la diversité anthropologique (physique) des populations totémiques, on ne saurait faire intervenir pour la solution de ce problème un argument strictement racial. Mais le totémisme étant une institution caractérisée, il importe de déterminer à quel type de civilisation il appartient. Ce qui revient à dire qu'il s'agit de faire la liste, non seulement des populations qui présentent du totémisme précis ou relatif, mais aussi celle des populations dans l'organisation sociale et religieuse desquelles le totémisme ne joue aucun rôle. Quand ces populations possèdent une civilisation élaborée se pose le problème des survivances, dont quelques formes seront examinées plus loin; quand elles sont ce qu'on est convenu d'appeler « sauvages » ou « demi-civilisées », la position de thèses se fait sous un tout autre angle.

Or, c'est un fait digne de remarque que ni Lang, ni Frazer, même dans son grand ouvrage², ni Durkheim, ni Loisy, ni

1) Cf. ci-dessus t. LXXV, p. 324, t. LXXVI, p. 305 et suiv.

2) Dans les pages qu'il a consacrées à l'extension géographique du toté-

Goldenweiser, ni Reuterskiöld n'ont jugé nécessaire de signaler l'inexistence du totémisme chez un certain nombre de populations qui se trouvent à un niveau de civilisation matérielle au moins aussi primitif que celui des Australiens, et certainement inférieur à celui des Indiens de l'Amérique du Nord. Seul Sidney Hartland a signalé cette absence chez trois groupes « primitifs », afin de rappeler à Durkheim que le totémisme n'est pas universel¹. Pas contre Wundt, Graebner et Schmidt avaient vu le fait ; mais ils n'en ont pas su tirer le parti qui convient.

Wundt divise toute l'histoire générale des civilisations en quatre périodes : 1° *l'Age des Primitifs*, où l'homme se développe dans un contact direct avec la nature et sans la modifier par son travail et ses inventions ; à ce stade se trouveraient encore les Pygmées du Congo, les Boschimanes, les Vedda de Ceylan, les Senoi et les Semang de Malacca, les Négrito des Philippines, quelques tribus des forêts de l'Amérique du Sud (Brésil, Vénézuela, etc) et les Andamanais ; 2° *l'Age du Totémisme*, où « l'homme se trouve sous la domination de l'Animal, » et où toutes ses conceptions, toutes ses institutions et toutes ses occupations sont influencées par cette idée qu'il se fait que l'Animal lui est supérieur en intelligence et en puissance ; on distinguerait trois cycles de civilisation totémique : le cycle malayo-polynésien, le cycle américain et le cycle africain ; c'est pendant cet âge qu'apparaît la notion de société, que s'établissent des règles sociales (matrimoniales, économiques, etc.) et que naît une théorie générale des forces de la nature sous forme d'animisme, qui détermine à son tour la naissance du

misme (cf. *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 11-18), Frazer constate seulement que le totémisme est rare chez les peuples de race blanche, et que d'autre part les sauvages actuels ne peuvent être considérés comme absolument primitifs ; mais il ne lui est pas venu à l'esprit de signaler quels sont les peuples relativement les plus primitifs connus qui ignorent le totémisme ; la manière dont il présente les faits donne par contre au lecteur l'impression que le totémisme est un fait universel de primitivité culturelle.

1) Cf. ci-dessus, t. LXXV p. 339.

fétichisme et des religions supérieurs ; 3° *l'Age des Héros et des Dieux* et 4° *l'Age de l'Humanité* dérivent de l'Age totémique ; le dernier est celui où nous vivons ; c'est l'Age des empires mondiaux, de la civilisation mondiale, des religions universalistes et de l'histoire universelle. J'ajouterai que, dans quelques livres et articles parus depuis la guerre, Wundt annonce que le grand cataclysme actuel est le choc qui détruira les particularismes et assurera l'avènement de la notion d'Humanité. D'accord, sous cette réserve que ce soit conformément aux principes démocratiques, mais non selon ceux que voulait imposer l'impérialisme prussien.

Le classement, ou du moins les lignes générales du schéma de Wundt¹ ont été adoptés successivement par Fritz Graebner et par le père Wilhelm Schmidt². Je crois inutile de discuter longuement toutes ces constructions, qui sont obtenues en choisissant pour étalons d'évaluation les éléments de la civilisation matérielle (armes, canots, demeures, etc) ou des techniques comme la vannerie et les rites funéraires ; d'ailleurs elles supposent résolu le problème totémique et classent dans l'Age ou dans le Cycle totémique des populations dont le totémisme est encore maintenant sujet à discussion.

1) Le tableau de Wundt se trouve dans ses *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1912.

2) On trouvera l'exposé d'ensemble du P. Schmidt dans sa conférence sur *les voies nouvelles en Science comparée des Religions et en Sociologie comparée*, extr. de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Kain, Belgique, 1911. Pour ce savant, le totémisme ne « caractérise (p. 19-20) que le troisième, par ordre d'ancienneté, des cycles culturels ; à ce moment se produit le développement spécial de la mythologie solaire, particulièrement du thème de l'année solaire sur le terrain moral ; les rites phalliques de fécondité commencent de porter atteinte à la moralité et la condition de la femme s'avilit ; à ces caractéristiques morales correspond l'habitation circulaire à toit de forme conique, les armes tranchantes et contondantes, la ceinture d'écorce, etc. » Le P. Schmidt se demande « comment il se fait que les peuples du cycle totémique préfèrent la hutte ronde à la hutte carrée, les armes pointues et affilées aux massues, la mythologie solaire à la mythologie lunaire » ; je ne me charge pas de répondre à des questions manifestement très mal posées, et qui ont pour départs des affirmations sans aucune valeur scientifique.

L'omission signalée est d'autant plus étrange que les « primitifs » non totémistes ne vivent pas à l'état de hordes inorganisées : ils possèdent des systèmes sociaux parfaitement définis, et une cohésion interne qui vaut bien celle des Australiens. D'autre part, elle est grave au point de vue scientifique parce qu'elle obscurcit le rapport réel des faits et empêche de chercher les conditions dans lesquelles le totémisme a pu se constituer, en ne définissant pas celles qui ont pu s'opposer à sa formation. Il suffira d'ajouter aux documents déjà utilisés par Wundt et Schmidt quelques-uns de ceux d'entre les plus récents qui sont dus à des observateurs au courant des problèmes ethnographiques actuels, et notamment du problème totémique, pour montrer que l'absence du totémisme chez certaines populations « primitives » constitue un argument positif, qui ruine plusieurs théories générales, trop vite admises pour vraies.

L'inexistence du totémisme chez les Papous de la Nouvelle-Guinée ainsi que chez les Papouo-Mélanésiens occidentaux contraste avec son existence chez les Papouo-Mélanésiens orientaux ou Massim, où Seligmann l'a étudié avec le plus grand soin¹; le fait a été définitivement démontré par Williamson, élève de Haddon, pour les Mafulu, groupe de Papous de l'intérieur montagneux de la Nouvelle-Guinée anglaise². Les Mafulu sont organisés en clans formés d'apparentés, et dont la cohésion est très forte; l'appartenance au clan ne disparaît pas si un individu va s'établir dans une autre communauté; il ressort de la description de Williamson, que le système des clans mafulu est aussi solide que celui des clans Australiens. « Pourtant, j'ai été incapable, dit cet observateur, de découvrir la moindre trace d'une idée qu'on pourrait regarder comme totémique, ou qui pourrait avoir une origine totémique. Malgré des enquêtes contradictoires, je n'ai pas découvert trace de

1) C. G. Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 9-11 et 435-452.

2) Robert W. Williamson, *The Mafulu, Mountain People of British New Guinea*, Londres, Macmillan, 1912.

tabous qui interdiraient de tuer ou de manger certains quadrupèdes, oiseaux, poissons ou plantes; certes, il existe des tabous alimentaires; mais ils sont cérémoniels ou individuels, et ne sont jamais associés au clan ou aux communautés de village... Les noms des communautés de village (car il n'y a pas de noms de clans), ne se rapportent pas à des objets totémiques; il n'y a pas de culte ancestral spécifique qui présenterait le caractère d'une association entre l'ancêtre et un objet déterminé; il n'y a pas davantage de respect spécial pour tel ou tel animal, ni de croyances qui se rapporteraient à un protecteur collectif. Cependant, la relation de clan (dite *imbele*) est très puissante, et l'association entre les membres d'un même clan tellement étroite que chaque individu est responsable pour le clan entier, et celui-ci responsable de chacun de ses membres; ces clans sont à base uniquement territoriale »¹. Voilà donc des « unités sociales » qui subsistent sans emblème et sans totem, bien que très primitives, malgré la thèse fondamentale de Durkheim; et le cas des Mafulu est loin d'être unique; c'est au contraire la règle chez tous les groupements papous de l'immense Nouvelle-Guinée qui vivent à une certaine distance des côtes, c'est-à-dire dans les forêts tropicales qui couvrent les régions montagneuses. Cette remarque est importante; elle se rattache à une remarque déjà ancienne de Mc Gregor² sur la répartition du totémisme en Nouvelle-Guinée que Frazer n'a pas relevée et dont je suppose qu'il n'a pas vu la portée; de plus, elle est complétée par la localisation côtière du totémisme des Girara³ et des Mariende-Anim en Nouvelle-Guinée hollandaise⁴.

1) Williamson, *loc. cit.*, p. 82-92.

2) L'enquête instituée pour l'étude du totémisme en Nouvelle Guinée anglaise par sir William Mac Gregor a donné comme résultat cette constatation que le totémisme est inconnu dans les régions centrales et disparaît subitement un peu à l'ouest de Table Bay; cf. le *Report for British New Guinea* de 1897-1898.

3) W. N. Beaver, *A Description of the Girara District, Western Papua*, *Geograph. Journal*, avril 1914 (t. XLIII), p. 407-413; cf. p. 411 pour les cinq groupes totémiques à descendance masculine; les Girara sont des Papous purs et habitent entre la Fly River et le Bamu.

4) O. G. Heldring, *Bijdrage tot de ethnografische kennis der Mariende Anim*,

En ce qui concerne la Nouvelle-Guinée, il ne suffit donc pas de supposer que l'avenir « comblera les lacunes » comme dit Frazer¹; mais il faut admettre définitivement que les groupes Papous purs vivant à une certaine distance des côtes ignorent, et ont toujours ignoré, le totémisme, tout en possédant une organisation familiale et territoriale cohérente et solide.

On a vu ci-dessus² que malgré leur recherche minutieuse, Hose et Mac Dougall n'ont pas discerné à Bornéo de conceptions, et moins encore d'organisation religieuse et sociale, qui fussent fondées sur le totémisme puisque, bien au contraire, ils pensaient découvrir chez ces Indonésiens des « germes de totémisme ». Il convient d'insister ici sur l'absence complète de tout ce qui rappelle le totémisme chez les Punan. Parmi les tribus de Bornéo anglais et de la partie centrale de Bornéo hollandais, les Punan et leurs apparentés les Ukit, les Sian, les Lugar, etc. sont les plus primitives comme mode de vie et comme habitation³ : ils errent par petits groupes de vingt à trente personnes sous l'autorité d'un chef dans les forêts tropicales qui recouvrent les hauts massifs montagneux, comme le Mulu, du centre de l'île, et ne se construisent pas de maisons, mais seulement des huttes temporaires de branches et de feuillage⁴. Cependant chaque groupe vit de préférence dans un domaine très vaste mais déterminé par la nature, c'est-à-dire dans le bassin de l'un des affluents secondaires des grands fleuves dont les bords sont habités par les Kenyah, les Klemantan, les Iban, les Dayak, etc.⁵.

Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde, t. LV (1913), p. 429-469; cf. p. 431-434 la liste des groupes (au nombre de six) et des sous-groupes nettement totémiques; les diverses fractions des Mariende-Anim (côte méridionale) s'étendent depuis la rivière Moeli jusque près de la frontière anglaise.

1) *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 55-56 et 62.

2) Voir *R. H. R.*, 1916, 1, p. 359-361.

3) Hose et Mac Dougall, *The Pagan Tribes of Bornéo*, t. II, p. 177.

4) *Ibidem*, t. I, p. 39.

5) *Ibidem*, t. I, p. 35-37 et t. II, p. 178-193.

Il se peut, comme le supposent Hose et Mac Dougall¹, que les Punan et leurs semblables soient, comme les Bantik de Célèbes, les Orang Kubu de Sumatra et les Sakai de Malacca, le produit de métissages anciens entre des Négrito autochtones et des Malais immigrés. De nos jours, en tout cas, les Punan n'ont rien de négroïde; ils sont au contraire de fort beaux représentants du type anthropologique dit malayo-polynésien, à peau jaunâtre clair avec un léger reflet vert; ni pour le caractère, ni pour la langue, ils ne se distinguent de leurs voisins immédiats, les Kenyah et les Klemantan. On peut admettre, avec les observateurs, que les Punan représentent de nos jours le stade de développement social où vivaient les tribus malaïes avant d'adopter l'agriculture et la construction des maisons complexes groupées en villages, ce dernier perfectionnement étant sans doute la conséquence du passage à la vie sédentaire agricole. Quoi qu'il en soit, Hose et Mac Dougall affirment l'absence absolue du totémisme chez les Punan et chez les autres chasseurs nomades, « condition de vie qui est pourtant probablement la plus favorable au développement et à la persistance du totémisme; ils n'observent aucune restriction cynégétique et en fait semblent tuer et manger avec une égale liberté tout oiseau et tout quadrupède qu'ils sont assez adroits pour atteindre avec leur sarbacane et leurs traits empoisonnés. Les trois seules exceptions relevées, et qui se rapportent aux oiseaux-présages, à un carnivore et à un lézard, l'ont été chez des Punan qui sont en relations régulières avec des tribus plus civilisées »².

Pour les Philippines aussi, dont la population est en petite partie négrito et en majeure partie malaïe, l'absence du totémisme peut être regardée comme un fait d'ordre positif. Sans doute, Frazer avait, dans son *Totemism*, cité quelques faits qu'il interprétait comme des « traces de totémisme »; mais il a laissé tomber cette hypothèse dans *Totemism and Exogamy*, où il ne parle même nulle part des Philippines. D'ailleurs, trois

1) *Loc. cit.*, t. II, p. 227-228.

2) *Ibidem*, t. II, p. 99 et 193.

ethnographes de valeur, Worcester¹, Jenks², et Cole³, ont vainement cherché du totémisme chez celles d'entre les tribus de Luzon et de Mindanao qu'ils ont étudiées à tous les points de vue.

On peut constater ici que les Négrito et les Pygmées ignorent le totémisme, et que seuls ceux qui sont en contact régulier avec des populations plus civilisées, par exemple des Malais, des Bantous ou des Hamito-Nilotiques, possèdent certaines croyances dont le caractère totémique est, sinon certain, du moins possible.

L'inexistence du totémisme chez les Sakai, les Semang et les Jakun, populations très primitives et pourtant bien organisées en tribus et en clans, de la presqu'île de Malacca a été démontrée par N. W. Thomas dans l'étude des documents Vaughan Stevens insérée par Skeat et Blagden dans leur belle monographie : ni l'un ni l'autre de ces explorateurs n'a réussi, en outre, à trouver sur place soit la confirmation des théories fantaisistes de Vaughan Steven, soit des faits accessoires qui se rattacheraient au totémisme⁴.

Les Vedda de l'intérieur montagneux de Ceylan comptent parmi les groupements les plus primitifs comme civilisation matérielle, puisqu'ils habitent dans des cavernes et des abris sous roche, et se trouvent ainsi au stade paléolithique de

1) Dean C. Worcester, *The Non-Christian Tribes of Northern Luzon*, Philippine Journal of Science, 1906, p. 791-863.

2) Albert Ernest Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Phil. Ethnol Survey Publ., I, Manila, 1905.

3) Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of Davao District, Mindanao*, Field Museum Nat. Hist. Public., Anthropol. Series, Chicago, vol. XII, n. 2, 1913 ; du même, *Traditions of the Tinguian*, ibidem, vol. XIV, n. 1, Chicago, 1915.

4) Cf. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, p. 183-187 ; c'est d'ailleurs à tort que l'auteur voit dans certains tabous alimentaires imposés aux femmes enceintes Andaman un germe de totémisme individuel.

5) W. W. Skeat et O. C. Blagden, *The Pagan Tribes of the Malay Peninsula*, Londres, 1906, t. I, p. 113 ; t. II, p. 62-64, 190, et 258-260.

l'habitation. Mais ceci n'empêche pas leur organisation tribale et économique d'être réglée par des normes bien définies. Ils ont fait l'objet d'une enquête soignée et aussi complète que possible de la part de M. et de M^{me} Seligmann, qu'on doit regarder comme d'excellents ethnographes spécialisés. Toute la vie religieuse et sociale des Vedda vrais (c'est-à-dire non singhalisés) a été décrite par eux en détail¹ et le résultat obtenu en ce qui nous intéresse se formule ainsi : les Vedda sont répartis en clans (*warunge*) exogamiques à descendance utérine, qui vivent sur des territoires nettement délimités (souvent au moyen de bornes et de marques), et dont la contexture est très rigide ; les explorateurs n'ont pas trouvé trace de totémisme, malgré leurs enquêtes contradictoires ; les tabous alimentaires relevés ne concernent que les femmes enceintes ou d'autres individus, et sont magico-médicaux, mais jamais collectifs ni sociaux².

Les Toda, tribu dravidienne qui habite sur les hauts plateaux des Nilghirry Hills, dans l'Inde méridionale, ont été décrits dans le plus grand détail par le professeur Rivers, de Cambridge, qui se rendit chez eux tout exprès pour étudier leur organisation religieuse et sociale³. Toutes deux sont très complexes et très élaborées. On peut donc regarder comme très important le fait que Rivers nie l'existence, soit du totémisme pur, soit même de survivances ou de germes totémiques chez les Toda ; chaque clan exogamique est constitué sur la base territoriale et nommé d'après le village qui est regardé comme principal pour diverses raisons⁴.

Il s'agit d'une population montagnarde qui, de plus, possède une industrie laitière régulière et même ritualisée. Les quelques tabous alimentaires et les quelques interdictions concernant

1) C. G. Seligmann et Brenda Z. Seligmann, *The Vedda*, Cambridge, University-Press, 1911.

2) *Loc. cit.*, p. 70-80 et 101-102.

3) W. H. R. Rivers, *The Toda*, Londres, Macmillan, 1911, cf. p. 1-3.

4) *Ibidem*, p. 140-142.

des animaux et des plantes que Rivers a rencontrés sont en relation avec le rituel laitier ou avec diverses croyances, mais dont aucune n'est totémique¹. Pourtant Frazer a consacré plusieurs pages² à résumer certains chapitres de Rivers qui n'ont rien à voir avec le totémisme, et quoiqu'il n'affirme pas que les Toda soient totémistes, le fait qu'il en parle longuement trouble au moins les idées.

Deux autres ethnographes avertis sont arrivés à des résultats semblables en pays de haute montagne, l'un pour le grand conglomerat des tribus Naga³, l'autre pour celui, non moins étendu, des tribus Lushei⁴ : dans les deux cas, malgré la recherche locale et persévérante, il n'a pas été discerné d'organisation sur la base totémique, mais seulement une organisation sur la base territoriale de village ; les interdictions magico-religieuses sont nombreuses : elles aussi sont situées localement, mais non diffuses à travers les tribus d'après le totem. D'ailleurs dans l'Inde, sauf chez certains Dravidiens et tout au nord, dans les montagnes, l'enchevêtrement du système des clans, totémiques (*gotras*) ou non, et des castes réserve encore bien du travail aux chercheurs directs avant que les théoriciens puissent déterminer la répartition géographique du totémisme dans ce pays.

Dans l'Amérique du Sud l'existence non pas certaine, mais du moins très probable, du totémisme n'a été reconnue que chez les Goajiro qui vivent dans la presqu'île limitant au nord le golfe de Maracaïbo, chez les Arawak de la Guyane anglaise et chez les Uaupé du moyen Rio Negro, affluent de gauche de l'Amazone, alors que chez toutes les autres tribus de cet immense continent seules se rencontrent ce qu'on est convenu

1) *Loc. cit.*, p. 428-436 et 452-457.

2) *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 251-269.

3) T. C. Hodson, *The Naga Tribes of Manipur*, Londres, Macmillan, 1911, p. 70-80 et 199 a-c, Appendice II : *Does totemism exist in Manipur*.

4) J. Shakespear, *The Lushei-Kuki Clans*, Londres, Macmillan, 1912, p. 41-47.

de nommer « des traces de totémisme », c'est-à-dire des superstitions, des interdictions et des légendes qui se rapportent à des plantes mais qui ne sont pas systématisées en corps de doctrine comme dans le totémisme proprement dit¹. Des missionnaires salésiens auraient discerné du totémisme vrai chez les Bororo qui vivent entre le rio Araguaya et son affluent de gauche, le rio dos Mortes, au Brésil², mais les documents annoncés ne semblent pas encore publiés, et d'ailleurs contrediraient l'enquête instituée précédemment chez ce même peuple et ses voisins par Ehrenreich et par von den Steinen. En tout cas le totémisme manque chez leurs voisins les Karaya, étudiés en détail par Fritz Krause, conservateur-adjoint du Musée ethnographique de Leipzig³.

Les Arawak de la Guyane semblent seuls avoir connu le totémisme ; leurs frères situés entre le rio Negro et le rio Yapura, affluents de gauche de l'Amazone, l'ignorent, tout autant que les tribus voisines qui appartiennent aux groupes linguistiques des Betoya, des Caraïbes, des Maku et des Uitoto, bien que chez toutes l'exogamie soit observée strictement⁴. Quelques-unes de ces dernières tribus, et d'autres plus à l'ouest situées sur le rio Yapura et le rio Issa, notamment les Menimehe, les Boro et les Andoke, viennent d'être décrites avec soin par le capitaine Whiffen, bien au courant des problèmes et des méthodes de l'ethnographie moderne et dont la monographie compte parmi les publications spéciales récentes les meilleures⁵. Après avoir signalé la possibilité de l'existence du totémisme chez certaines tribus sud-américaines, il ajoute : « quoi qu'il en soit, chez les

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*. t. III, p. 556-563 pour les Goajiro, p. 564-571 pour les Arawak, p. 573-576 pour les Uaupé.

2) W. Schmidt, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1913, p. 1048.

3) Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig 1911, p. 258 (tabous alimentaires), 324 (tabous matrimoniaux), 332.

4) Th. Koch-Gruenberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 1910, t. I, p. 70, 273 ; t. II, p. 145.

5) Thomas Whiffen, *The North-West Amazons*, Londres, Constable, 1915.

tribus des régions de l'Issa et du Yapura, il n'y a aucune trace de quelque forme que ce soit de système totémique ; sans doute, les garçons et les filles sont nommés d'après des animaux et des fleurs, selon le sexe ; et des noms d'animaux sont parfois donnés mais comme impliquant le mépris et le ridicule. Ces Indiens regardent tous les animaux comme des ennemis ; et supposer qu'ils puissent se croire descendus d'un animal serait les insulter gravement »¹. Quant à l'exogamie, elle y est basée sur la cohabitation dans une même maison familiale ; tous les habitants d'une maison sont parents, ou apparentés par adoption ; comme la femme va vivre avec son mari lors du mariage, on ne reconnaît pas de parenté en ligne féminine ; par suite les enfants de deux sœurs peuvent s'épouser, mais non les enfants de deux frères. Ces familles ne forment pas à proprement parler des clans, mais leur réunion constitue une unité sociale qu'on peut appeler tribu, à l'intérieur de laquelle se font les mariages². Il y a donc endogamie de tribu et exogamie de famille paternelle, ce qui ne rappelle en rien le totémisme.

Au surplus l'existence de cette institution sera peut-être découverte chez d'autres groupements sud-américains³ lorsque des enquêtes plus approfondies seront possibles ; en attendant, on peut constater que son inexistence chez les tribus déjà bien explorées du Brésil, du Venezuela et de la Colombie coïncide avec la zone des forêts tropicales.

A cette liste il faut enfin ajouter tous les Hyperboréens (Lapons, Samoyèdes, Tchouktches, Koryak, Esquimaux, sauf ceux de l'Alaska qui ont fait quelques emprunts aux Indiens voisins⁴, Fuégiens) qui possèdent cependant tous, surtout les Esquimaux, une organisation sociale véritable, puis les Hotten-

1) *Loc. cit.*, p. 244.

2) *Ibidem*, p. 66-67.

3) Par exemple chez les Araucans.

4) Cf. quelques bonnes remarques de A. Byhan, *Die Polarvölker*, n° 63 de *Wissenschaft und Bildung*, Leipzig, 1909, p. 154.

tots et les Bushmen, la plupart des Malgaches et les Andamanais.

Il est donc assez inexact de dire, comme le fait Frazer¹, que le totémisme est l'apanage des races noire et rouge et un peu de la race jaune, mais ne se rencontre pas chez les peuples de race blanche², car une moitié au moins des Noirs (dont les Negrito, les Papous et les Pygmées), et les deux tiers au moins des Jaunes (y compris les Mongoloïdes³ et les Américains du Sud) ignorent, et ont visiblement toujours ignoré le totémisme. Celui-ci doit-être considéré simplement comme l'un des systèmes d'organisation de la vie en société parmi plusieurs de même valeur culturelle et synchroniques. C'est un moyen de maintenir la cohésion et la durée sociales; mais ce n'est ni le seul moyen, ni le moyen le plus primitif, puisque, bien au contraire, là où existe la petite ou la grande famille sur la base de la cohabitation dans une même demeure et du parcours de cueillette, de chasse et de pêche sur un même territoire, le totémisme fait défaut. Et il est hors de doute que l'organisation en clans proprement dits, sans égard pour la *maison* (au sens étymologique du mot), est déjà un système d'organisation de la vie en commun très évolué et très complexe. Ceci pour rappeler, une fois de plus, combien grave est sur ce point l'erreur de Durkheim, qui a oublié que le système social par exemple des Indiens du Brésil ou des Papous, des Lapons ou des Esquimaux, des Indonésiens ou des Vedda, est aussi cohérent, quoique construit sur d'autres bases, que le système des clans totémiques australiens ou nord-américains, et est aussi « primitif » que lui, sinon plus primitif encore.

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 14.

2) Le seul cas de totémisme vrai chez un peuple de race blanche et à langue aryenne serait celui des Ossètes du Caucase.

3) Malgré les « survivances » possibles signalées par Matsokine (cf. ci-dessus p. 344, note 1) et quelques cas indiscutables comme celui de certaines tribus du Yunnan et du Tonkin, le totémisme est très rare chez les Mongoloïdes.

XVIII

LES SURVIVANCES DU TOTÉMISME ; L'ÉGYPTE PRÉDYNASTIQUE ; OPINIONS DE ADOLPHE REINACH, VIREY, MASPÉRO ; LES ANIMAUX-DIEUX EN ÉGYPTE ET A SAMOA.

Ces remarques, ajoutées à d'autres faites précédemment, placent le problème des survivances¹ du totémisme chez les peuples de l'antiquité classique dans une lumière très différente de celle à laquelle sont habitués les archéologues. Je n'examinerai ici que quatre domaines : l'Égypte, l'Afrique Hamito-Berbère, la Crète et la Grèce, parce que les discussions qui se sont élevées entre les spécialistes à propos du totémisme primitif dans ces régions contiennent des éléments d'appréciation et de critique dont plusieurs sont d'une utilité incontestable pour les ethnographes. Le totémisme des Arabes et des autres Sémites anciens, par contre, non plus que celui des peuples italiques et celtiques, n'a pas donné lieu ces années dernières à des travaux qui modifient profondément les arguments de Robertson Smith ou de Zapletal d'une part, de Renel² et de Salomon Reinach de l'autre.

Si déjà le criterium qui permet de distinguer les vraies analogies des fausses, les similitudes internes des ressemblances

1) La théorie générale de la survivance des industries et des institutions a été renouvelée ces temps derniers par les recherches de W. H. R. Rivers, *The disappearance of useful arts*, volume en l'honneur de Edouard Westermarck, Helsingfors, 1912, p. 109-130, *History of Melanesian Society*, t. II, p. 439-441 ; *Survival in Sociology*, *Sociological Review*, oct 1913, p. 293-305.

2) L'attitude négative que j'avais adoptée (*Totémisme et Culte des Enseignes à Rome* ; cf. ci-dessus p. 297, note 1) est aussi celle de Frazer (*Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 12-14) et de Warde Fowler (*The religious Experience of the Roman People*, Londres, Macmillan, 1911, p. 25-26). Par contre G. Tucci a consacré dans un article (*Totemismo e Esogamia*, *Rivista italiana di Sociologia*, t. XVIII, 1913, p. 617-630) cinq pages à reprendre les documents sur les *Piceni* et le dieu-oiseau *Picus* ; il utilise quelques faits comparatifs et conclut à tort : « nous avons d'amples trace d'un totémisme primitif chez les Italiques. »

externes, les identités essentielles des identités apparentes est difficile à déterminer en ethnographie ; si nos interprétations oscillent entre les trois principes de *l'Elementargedanke*, des homologues sociales et de la convergence biologique quand il s'agit de peuples vivants où, par l'envoi d'observateurs instruits, le contrôle rapide des documents connus est possible, à quelle prudence ne devraient pas être tenus les historiens et les archéologues, qui n'ont affaire qu'à des documents fragmentaires et à des observateurs quelconques, auxquels les méthodes rigoureuses de l'enquête scientifique, ainsi que les problèmes généraux de la science comparée des civilisations étaient inconnus ! Ce n'est donc pas sans étonnement qu'on lira certains passages cités ci-après.

J'ai analysé dans cette *Revue* en 1908¹ les théories de Loret et d'Amélineau, et montré que ni leurs définitions du totémisme en général, ni les déductions que leur suggéraient certains faits de culte des enseignes et de zoolâtrie égyptiens ne pouvaient être admis comme des preuves d'un totémisme primitif. Cependant je n'avais pu convaincre **Adolphe Reinach**² qui, partant des faits étudiés par Loret, et admettant les grandes lignes de la théorie élaborée par lui, traça un tableau du totémisme dans l'Égypte préhistorique dont voici les éléments principaux.

« Combiné de manière à porter un fétiche, le mât primitif forme ce qu'on est convenu d'appeler l'*enseigne* du clan. Ce fétiche est généralement un animal dont le clan se croit issu, et dont il porte le nom. Les membres du clan s'abstiennent de le tuer autrement qu'en état de légitime défense, et de le manger, sinon en sacrifice solennel ; ils se considèrent comme ses descendants et ses alliés et pour mieux lui marquer leur attachement, s'efforcent de garder l'un des siens auprès d'eux, qu'on éveille, lave, pare, nourrit, promène chaque jour,

1) *Totémisme et Méthode comparative*, R. H. R., *loc. cit.*

2) Ad. Reinach, *L'Égypte préhistorique*, édition de la *Revue des Idées*, Paris, 1908.

comme on continuera à le faire dans les temples égyptiens : les bœufs Apis ou Mnévis, le bouc de Mendès, le chat de Bubaste, le crocodile du lac Mœris, l'uræus de Bouto, le vautour de Nekhbet, le lion de Léontopolis, etc., sont autant de vestiges de cette croyance qui l'a amené la domestication de tous les animaux qui en étaient susceptibles¹. »

On remarquera dès maintenant qu'aucun document préhistorique, ni même des premières dynasties, ne contient de textes qui répondent au début de cette description : elle est uniquement reconstituée d'après des documents postérieurs de plusieurs milliers d'années, et sur la base de cette hypothèse que les tabous et les rites de préservation ou de propitiation dont l'usage n'est affirmé que pour le Nouvel Empire et l'époque ptolémaïque sont des survivances de ce totémisme préhistorique dont l'auteur veut prouver l'existence. De la même source dérivent les affirmations suivantes, dont les dernières sont entièrement hypothétiques. « Si le toten meurt, on le pleure solennellement ; pour entrer en communion plus intime avec lui, on danse en se revêtant de sa peau², et périodiquement une femme du clan s'unit à lui, usage qui persistait à Mendès du temps d'Hérodote, à Memphis et à Thèbes du temps de Diodore et qu'on voit pratiquer encore au temple d'Anubis à Rome sous le règne de Tibère³ ; les documents nouveaux ne font guère que confirmer l'antiquité du groupement en communautés ou clans se considérant comme issus du même germe (*pâit*), dirigées par des chefs, les *ropaitou*, gardiens et pasteurs du germe ancestral dont leurs épouses renouvellent périodiquement l'énergie en s'unissant au totem souche du clan⁴. » Cette dernière affirmation reporte à l'époque préhistorique et présente

1) *Loc. cit.*, p. 18.

2) Cf. encore p. 20 où l'auteur dit que le costume en peau de bête ou l'ornement formé d'une queue de bête portés par le chef est un caractère totémique ; et p. 25 pour le caractère totémique de la peau de panthère. Voir sur ce point ci-dessous p. 57.

3) *Ibidem*, p. 18.

4) *Ibidem*, p. 52-53.

comme un acte accompli régulièrement par tous les clans un rite de bestialité qui n'est certifié par aucun document peint, sculpté ou écrit de cette époque, mais seulement par des auteurs grecs et latins récents pour une période où l'ancienne religion égyptienne soit se décomposait, soit se pétrifiait, selon les localités.

Moins hypothétique est la déclaration que ces clans primitifs ont donné naissance aux nomes de l'Égypte dynastique, bien qu'Adolphe Reinach doive à ce propos faire intervenir des processus de fusion ou de disparition des clans primitifs qui permettent d'obtenir le chiffre des trente-six nomes classiques. Ces fusions se seraient surtout faites parce que le totem primitif serait devenu un dieu-animal, puis un dieu humain à tête d'animal ou à attributs animaux : « le scorpion et l'hippopotame ne tardèrent pas à devenir les déesses Sargit et Thouéris, le faucon et le chacal les dieux Horus et Anubis, etc. Peut-être cette transformation était-elle déjà en bonne voie au moment de la conquête de l'Égypte par les Horiens »¹.

C'était aller bien vite, et chacune de ces affirmations de détail eût mérité une monographie avant que le caractère totémique des faits certains fût évident. Les point de vue de Loret, d'Amélineau et de Reinach furent encore systématisés et simplifiés par **M. Philippe Virey**², dont Maspero présenta la théorie générale de la manière suivante³ :

Les races qui auraient conquis la vallée du Nil dans des temps très primitifs et les clans en lesquels ces races se partageaient avaient pour emblèmes et pour étendards des outils, des armes, des arbres et surtout des animaux « caractéristiques des pays qu'ils occupaient et du pays dont ils étaient originaires ». L'animal totémique passa dieu du clan lorsqu'il se confondit avec l'ancêtre patriarcal du clan, devenu dieu lui-même, lorsqu'il fut le corps où s'incarna l'esprit de l'ancêtre.

1) *Loc. cit.*, p. 19 et 20.

2) Philippe Virey, *La Religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1910.

3) Dans la *Revue Critique*, 1910, p. 212.

« Sans insister par trop, remarque Maspero, sur les difficultés de cette transformation, disons que pour M. Virey les totems composés par exemple d'une hampe surmontée d'un ibis ou d'un chien noir se métamorphosèrent en un corps d'homme avec tête d'ibis ou de chien, c'est-à-dire en un dieu Thot ou Anubis, patron de la région où le clan séjournait, Hermopolis pour Thot, Cynopolis pour Anubis. Le totémisme aurait donc joué un rôle important dans la création du polythéisme égyptien : mais il ne saurait, selon M. Virey, prétendre à éclairer l'origine des cultes rendus aux animaux qui ne sont pas des totems ; ces derniers auraient servi, au moins pour la plupart, de demeures aux âmes des ancêtres. »

Or, si l'on se reporte aux exposés et aux discussions de Frazer, de Loisy et de Rivers sur le totémisme australien et mélanésien, on notera que le lien avec un culte localisé des ancêtres est caractéristique de certaines nuances du totémisme vrai, et que l'argument que Virey croyait négatif posséderait, dans les conditions actuelles de nos recherches, une valeur positive bien plus considérable que celui des emblèmes animaux et autres insignes de nomes et de clans prédynastiques auxquels, à la suite de Loret, il attribue la principale importance.

Quoi qu'il en soit, l'analyse du livre de Virey a donné l'occasion à **G. Maspero** de préciser quelques-unes des idées sur le totémisme qu'il avait déjà présentées à propos du manuel d'Erman¹ et de l'article cité d'Adolphe Reinach². « Je suis d'accord avec Erman, disait-il, pour protester contre le préjugé qui veut qu'il n'y ait eu place dans la théologie égyptienne primitive que pour des doctrines ultra-barbares ou réputées telles : animisme, fétichisme, totémisme, et ainsi de suite ; si haut que nous remontions dans le passé, la religion égyptienne nous apparaît comme étant très vieille, très éloignée de ses origines, en pos-

1) Analyse de Erman, *Die aegyptische Religion*, 2^e éd., Berlin, 1909, dans la *Revue Critique*, 1910, p. 218.

2) Analyse d'Adolphe Reinach, *l'Egypte préhistorique*, dans la *Revue Critique*, 1908, p. 402-403.

session déjà d'une théologie savante et subtile par bien des endroits ».

Il opposa la même réserve à la théorie d'Adolphe Reinach : « Tout ce que M. Reinach dit du caractère totémique de l'ancienne civilisation égyptienne devrait être repris point par point... Il me semble que nous avons encore trop peu de documents pour résoudre les questions très complexes qui se rattachent à ces faits. L'une des plus importantes est de savoir si l'épervier et le lièvre, par exemple, ont été pris pour totems parce qu'ils étaient des dieux, ou s'ils sont devenus des dieux parce qu'ils étaient des totems; en termes plus généraux, si les faits de totémisme qu'on relève en Égypte sont primaires ou secondaires. J'inclinerais pour ma part à les supposer secondaires; ils sont le produit d'un raisonnement sacerdotal plutôt que d'un concept instinctif de la masse populaire. »

C'était, de la part de Maspero prendre sur un point déterminé une attitude aussi négative que celle qu'opposèrent à ses théories de Rougé, Erman et d'autres égyptologues, et c'était bien vite aussi interpréter des faits dont au moins la contemporanéité avec les outils, les instruments et les tombes de la période prédynastique ne peut faire aucun doute, période sur la théologie et la caste sacerdotale de laquelle on ne possède guère de documents.

Ce même problème du rapport entre le dieu et le totem a exercé l'ingéniosité de Wiedemann; il convient de s'y arrêter quelques instants, car il se pose aussi dans d'autres régions du monde d'où nous sont venus ces temps derniers des documents de nature à préciser les termes du problème égyptien.

Strabon remarqua¹ que la vache de Momemphis, le bœuf de Memphis, le bélier d'Héliopolis étaient des *théoi*, des dieux, au lieu que les autres animaux de la même espèce n'étaient que *hiéroi*, c'est-à-dire saints ou sacrés. **M. Wiedemann** a attribué une grande importance théorique à cette distinction et

1) Strabon, XVII, 1, 22.

a fondé sur elle une explication ethnique dont il sera parlé plus loin : c'est à l'époque gréco-romaine que se serait introduite cette distinction entre l'animal-dieu, individu unique et spécialement choisi qui était adoré dans un temple à lui consacré, et ses congénères de même espèce qui étaient simplement sacrés.

A quoi Adolphe Reinach¹ objecta : « pour ma part, je n'aperçois entre les deux termes qu'une seule différence logique : dans une même espèce, l'animal-dieu serait l'individu effectivement adoré dans le temple ; les animaux sacrés seraient tous les autres membres de l'espèce que respectaient, sans les adorer, tous les fidèles du temple, qui étaient originellement tous les membres du clan. Or toutes les transitions existent entre ces deux formes du culte zoolâtrique, et seules des nécessités pratiques ont fini par les distinguer ; ainsi le bœuf Apis, animal-dieu, est choisi parmi tous les bœufs sacrés de la mouvance de Memphis ; à Crocodilopolis il n'y avait, semble-t-il, dans le naos qu'une image de Sovkou, alors que dans les étangs du temple on alimentait et vénérât de nombreux crocodiles »².

Le cas du crocodile a depuis été étudié avec un soin parfait par **M. J. Toutain**³ dont l'enquête a donné les résultats suivants : Le crocodile du nome Arsinoïte (anciennement Crocodilopolite) n'était pas la représentation vivante d'un dieu, mais il était vraiment dieu lui-même pour les habitants de ce nome, comme le taureau Apis pour les gens de Memphis. L'animal-dieu du nome possédait un grand sanctuaire dans la capitale Arsinoé, et un temple dans presque chaque bourgade, mais il ne portait pas dans ces diverses bourgades le même nom. M. Toutain a réussi à relever jusqu'ici une douzaine de ces noms, dont la plupart comme Souchos, Soknopaïos, Sokneb-

1) A. Wiedemann, *Der Tierkult der alten Aegypter*, Das Alte Orient, t. XIV, n. 1, Leipzig, 1912.

2) Adolphe Reinach, *Egyptologie et Histoire des Religions*, tir à p. de la Revue de Synthèse historique, t. XXVII, 1913, p. 19-20, note.

3) J. Toutain, *Le culte du Crocodile dans le Fayoum sous l'Empire romain*, R. H. R., t. LXXI, 1915, p. 171-194.

tynis, Petesouchos, renferment le nom du dieu principal *Sobk*, grécisé en *Souchos*, au lieu que d'autres noms comme celui de Pehneros sont des épithètes (le dieu au beau visage). Ce dieu Pehneros possédait un sanctuaire à Théadelphie, bourg important situé au sud du lac Moeris. Les fouilles de G. Lefebvre et de E. Breccia ont fourni des documents qui permettent de suivre l'histoire du culte de Pehneros pendant trois siècles, depuis 137 av. J.-C. jusqu'à 164 après J.-C.; aucun doute ne subsiste que ce culte était bien rendu à l'animal comme tel, et comme parèdre local de Petesouchos ou de Sobk. M. Breccia a découvert une fresque qui représente la procession du dieu crocodile; on le portait momifié, couvert d'un drap blanc et la tête surmontée d'une haute couronne, sur une civière que le même archéologue a réussi à retrouver en parfait état de conservation.

Comme le dit Toutain¹, il s'agit donc d'une religion tout à fait originale, très dissemblable de la religion grecque et des cultes gréco-romains, car les animaux sacrés des Grecs, comme l'aigle de Zeus ou le paon de Héra, n'ont jamais été adorés en tant qu'animaux-dieux. De là l'étonnement de Strabon, de Diodore, de Plutarque. Quant à la succession des individus-dieux, elle se faisait comme pour Apis, et on notait avec soin la date à laquelle chaque animal divin s'était révélé pour remplacer son prédécesseur mort.

Seules des recherches comme celle de Toutain nous permettront de voir clair dans ce qu'on désigne improprement sous le terme global de zoolâtrie égyptienne. Ce qui nous intéresse dans le cas donné, c'est le fait que chaque centre habité possédait son sanctuaire et que dans ces conditions, étant donnée la situation écartée du Fayoum, qui a dû assurer la persistance des conceptions populaires, on peut regarder comme très ancien, sinon même comme primitif, le culte du crocodile dans ce nome.

1) *Loc. cit.*, p. 191-192.

Peut-on conclure des faits connus que le crocodile était le totem d'un clan crocodile primitif, qui aurait colonisé le Fayoum, et dont l'habitat aurait été ensuite inscrit administrativement sous le nom de nome crocodilopolite? Peut-on dire que le culte rendu à l'animal, non seulement dans la capitale du nome mais aussi dans les bourgs, et sans doute, mais avec un luxe moindre, dans les villages, au crocodile comme tel, prouve un totémisme originel? Plusieurs égyptologues n'hésiteraient pas à répondre par l'affirmative. Mais aux ethnographes cette affirmation semblerait exagérée, car nous savons que nulle part où se rencontre le totémisme vrai, le totem n'est l'objet d'un culte complet¹, même s'il a une valeur comestible ou économique générale, et moins encore s'il est un animal féroce ou nuisible.

Cette distinction est tellement importante que là où des animaux présentent un caractère à quelque degré divin, on discute pour savoir s'ils sont d'anciens totems, ou si au contraire ils ne doivent pas être classés en dehors du totémisme. Tel était le cas pour Samoa, où Turner² avait distingué deux catégories : les divinités de famille (ou de clan) et les divinités de village, les premières portant le nom générique de *aitu*, les seconds celui de *atua*. Ces diverses divinités se manifestaient sous la forme d'un animal, d'une plante, de l'arc-en-ciel, d'une pierre, etc., et ce domicile visible était l'objet d'interdictions du type ordinaire. La plupart des théoriciens (Frazer³, Rivers⁴ etc.) sont d'avis que, sinon les divinités de village, du moins les divinités de famille proviennent d'anciens totems et que la forme de religion samoane (avec prières, libations, temples et prêtres, donc avec un culte organisé) est un développement

1) Cf. ci-dessus, t. LXXVI, p. 304.

2) George Turner, *Samoa à hundred years ago and long before*, Londres 1884, p. 17-77.

3) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 151-152, note et p. 166-167.

4) W. H. R. Rivers, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, J. A. I., 1909, p. 159-160.

supérieur du totémisme primitif. On aurait donc eu dans ce cas un parallèle assez exact aux faits égyptiens et une base ethnographique pour interpréter les documents historiques de la vallée du Nil.

Mais si l'on se reporte, non pas seulement au résumé qu'en a donné Frazer, mais au texte original de Turner, on constate que ce parallèle n'existe pas, ou du moins dans le sens proposé. D'abord, les *atua* et les *aitu* sont en fait des génies protecteurs, des esprits, des démons, selon la forme de leur activité. Ce ne sont ni des totems, c'est-à-dire des représentants quelconques d'une espèce entière, ni des dieux proprement dits, bien que quelques-uns d'entre eux soient l'objet de prières et de libations ; mais ces actes rituels, si l'on tient compte des détails, sont coercitifs par eux-mêmes et contraignaient l'esprit à agir en tant qu'esclave du rite exécuté. Ces esprits sont vraisemblablement des esprits des morts, car, A. M. Hocart l'a bien démontré, il n'y a en principe aucune différence d'essence entre *atua* et *aitu* ; tous deux correspondent aux *kalou* de Fidji et tous ensemble sont appelés maintenant *temonio* par les indigènes catholicisés (de démon) et *tevoru* (de devil) par les indigènes protestantisés¹.

1) A. M. Hocart, *On the meaning of Kalou and the Origin of Fijian temples*, Journ. of the Anthropol. Inst., T. XLIII, 1912, p. 437-449 ; *Ethnographical sketch of Fiji*, Man, 1915, p. 73-77 ; *The dual organisation of Fiji*, Man, 1915, p. 569 ; *On the meaning of the Rotuman word Atua*, Man, 1915, p. 129-131 ; et surtout *Spirit animals*, Man, 1915, p. 147-150 ; cf. p. 149 pour les *aitu* et les *atua* à Samoa ; c'est à proprement parler le fantôme du mort ; il peut apparaître désincarné ou incarné et n'a pas une prédilection spéciale pour telle ou telle espèce animale ; ni à Samoa, ni à Fidji, ni dans les autres îles étudiées par Hocart, on ne trouve cette idée que les esprits de tous les morts d'une même famille ne réapparaissent réincarnés que dans un seul et même animal. A Fidji les animaux en lesquels les morts se réincarnent « sont absolument sans relation avec quelque clan que ce soit et ne sont l'objet d'aucun tabou ; là où l'animal est lié à un certain clan ou à une certaine tribu ce n'est pas comme véhicule de l'esprit d'un mort mais seulement comme l'incarnation de l'esprit ancestral de la tribu, qui est appelé *vu* et ailleurs *tupua*... L'explication des faits s'obtient avec diverses hypothèses... Mais prétendre simplement que certaines gens ont des totems qu'ils ne peuvent pas manger

Turner note expressément; 1° que ces « dieux » samoans n'ont aucun lien de parenté ni de descendance avec le groupe de famille ou de village qu'ils protègent; 2° que la répartition des *aitu* et des *atua* entre les unités sociales n'a pas réagi sur la réglementation des rapports matrimoniaux, ni comme exogamie, ni comme endogamie; 3° que la très grande majorité de ces dieux est constituée par les *war gods*, qui ont pour fonction de protéger ou d'aider, ou encore de conseiller, non pas la famille entière ou le village entier, sans distinction de sexe ni d'âge, fondés sur la seule base de la parenté consanguine ou sociale ou même locale, mais seulement un certain groupe spécial de la famille ou du village à savoir les hommes adultes capables d'aller à la guerre et aux expéditions de pillage. C'est ce détail qui fournit la clef du problème.

Chaque escouade guerrière à Samoa possédait son protecteur spécial, de qui dépendait le succès militaire, et qui pouvait prévoir l'issue de l'expédition. Il suffit de réduire en tableau les données de Turner pour voir que si les incarnations avaient été figurées plastiquement, on aurait eu une liste d'enseignes exactement comparable à la liste des enseignes égyptiennes, par suite du mélange d'animaux, de végétaux, d'objets bruts (pierres plus ou moins remarquables), d'objets manufacturés (panier, bol en bois, etc.), de corps célestes. Chacune de ces « incarnations », Turner le signale avec soin, servait principalement à fournir des présages de succès ou d'insuccès à la guerre et moins souvent de prospérité générale ou spéciale (agricole, par exemple), ou au contraire de maladie et de mauvaise récolte. C'est à ceci que se réduisait le plus souvent la fonction de ces « dieux » de village ou de famille. Ainsi le village qui avait pour protecteur collectif le « dieu » Tongo, lequel avait pour incarnations dit rien à celui qui est au courant des problèmes scientifiques et trompe celui qui ne s'impose pas une grande prudence. »

Bref pour tout ce groupe d'îles, on doit reprendre la question sur des bases de fait nouvelles, et se garder des interprétations totémiques dont même celles de De Marzan pour Fidji, (*Anthropos* 1900) sont entachées de parti-pris et d'incompétence.

tion la chouette, considérait comme un signe de victoire prochaine si l'oiseau volait devant la troupe des guerriers en marche et comme un conseil de retraite si l'oiseau volait derrière la troupe ou croisait son chemin. De même, une certaine famille avait pour « dieu » Tapaai, qui était présent dans une trompe marine : quand les guerriers de cette famille partaient en expédition, celui qui faisait fonctions de « prêtre » soufflait dans la trompe ; si le son était rauque et inégal, c'était mauvais signe ; mais si le son était clair et harmonieux, on partait sous d'excellents auspices. Et ainsi de suite pour la grande majorité de ces divinités localisées, dont le nombre total se montait pour Samoa et les petites îles voisines (Savaii, Upolu, etc.) à plus de cent-vingt.

C'est dire que les « divinités » de Samoa appartiennent à la même catégorie religieuse, magique et rituelle que les enseignes guerrières des Égyptiens prédynastiques, des Romains historiques, très probablement des Gaulois et des Germains et parmi les demi civilisés actuels, des tribus guerrières de l'Indonésie (surtout de Bornéo) et de l'Afrique ; on les rapprochera aussi des protecteurs dits totémiques de certaines tribus nord-américaines, comme les Pieds-Noirs. Aucune monographie comparative n'a encore été consacrée à cette catégorie de protecteurs uniquement militaires, qui répond à des formes déterminées d'organisation sociale et économique ; on s'est contenté d'en étudier certains éléments et certaines formes par rapport à la catégorie totémique d'une part, à la catégorie anthropomorphique (héros militaires, divinités guerrières, Victoire, etc.) de l'autre, sans voir qu'elle doit être étudiée pour elle-même. C'est sur ce seul point, mais non sur celui d'une prétendue survivance du totémisme, qu'il existe véritablement un parallélisme entre Samoa et l'Égypte.

Je passe en conséquence à l'étude des autres arguments.

XIX

LA DÉFINITION MINIMA DE REINACH; LES THÉORIES DE MORET;
LES OBJECTIONS DE DUSSAUD; L'ATTITUDE DE CAPART.

« Si on réduit la notion de totem à celle d'un fétiche, généralement animal, représentant d'une espèce avec laquelle la tribu se croit apparentée, et avec laquelle elle renouvelle périodiquement son alliance, fétiche qu'elle porte comme enseigne à la guerre; si l'on accepte cette définition *minima*, mais suffisante, du totem, on peut dire qu'en nul pays le totémisme n'a eu des destinées aussi brillantes qu'en Égypte; nulle part, sans doute, on ne pourrait mieux l'étudier. » Cette dernière phrase d'**Adolphe Reinach**¹ est certes de trop; car le totémisme étant une institution actuellement vivante, c'est chez les peuples où il existe comme tel, notamment chez les Australiens, qu'on peut et qu'on doit l'étudier d'abord. Quant aux destinées d'un système religieux et social sur lequel on n'a encore pour l'Égypte des débuts jusqu'à la période gréco-romaine que des données aussi fragmentaires, elles me semblent au contraire enveloppées d'un nuage épais. L'idée de l'auteur est évidemment que c'est du totémisme que seraient issus tous les cultes d'abord zoomorphiques puis anthropomorphiques égyptiens, et que le totémisme aurait fourni le germe de ce développement à la fois multiple et systématisé qui, pendant cinq mille ans, a fait de l'Égypte un pays merveilleux.

Cette hypothèse, les égyptologues peuvent s'en rendre compte, est considérable; pour qu'elle fût justifiée, il faudrait au moins que ses deux propositions fondamentales fussent définitivement acceptées: 1° que la tribu (ou plutôt le clan) se considérât comme apparentée au totem; 2° que des sacrifices périodiques aient eu lieu qui avaient vraiment pour but de « renouveler périodiquement l'alliance. »

1) Adolphe Reinach, *Égyptologie et Histoire des Religions*, p. 17.

Il n'est pas besoin de discuter longuement ce deuxième point. Adolphe Reinach se place sur le terrain de Robertson Smith et admet le sacrifice de communion totémique. Le seul cas sur lequel repose cette théorie n'est toujours encore que le sacrifice du chameau décrit par saint Nil et qui se place vers 400 *après J.-C.* ; aucun autre parallèle n'a pu être découvert, même pas chez les Australiens, dont les cérémonies périodiques, d'abord interprétées comme des cérémonies de communion et de renouvellement du lien totémique, sont maintenant reconnues pour être des cérémonies de multiplication. Bien mieux : on ne connaît aucun cas précis, je ne dis pas d'une cérémonie complexe, mais même d'un rite simple qui aurait pour but chez les totémistes vrais ou évolués de renouveler périodiquement leur relation spéciale avec l'espèce totémique animale ou végétale.

Et cela se comprend : chacun est dès sa naissance classé dans un groupe totémique défini, chez certains peuples d'après le père, chez d'autres d'après la mère. C'est une situation aussi définitive que chez nous de faire partie dès sa naissance d'une nation. Cependant, cette appartenance au groupe totémique n'est que potentielle, ou, si l'on préfère, restreinte, jusqu'à l'âge où l'agrégation définitive et complète, avec participation aux droits et devoirs communs, se détermine par la cérémonie d'initiation. Celle-ci ne concerne que les membres humains du groupe totémique ; la relation entre ces membres humains et les membres animaux est établie une fois pour toutes ; elle est constante, elle est indélébile et indestructible ; il n'y a aucune nécessité de la renouveler périodiquement. Ce serait comme si chez nous il était nécessaire de renouveler *périodiquement* sa qualité de Français.

Adolphe Reinach fait donc à propos du totémisme non pas égyptien seulement mais universel, une hypothèse qui n'a aucune base de fait, ni d'ailleurs ne saurait même être prouvée pour l'Égypte primitive ; si celle-ci a possédé des cérémonies de ce type, ce que j'ignore (le seul argument semble fourni par

les rites de bestialité sacrée sur lesquels je reviendrai plus loin), cérémonies d'alliance entre deux collectivités l'une animale, l'autre humaine du type par exemple des cérémonies de paix, il vaudrait la peine de leur consacrer une monographie spéciale ; elles mettraient nécessairement en œuvre le schéma que j'ai longuement étudié ailleurs¹ des rites d'agrégation, avec stades de marge et renforcements par étapes.

Faisant abstraction du mot *fétiche*, qu'il vaut mieux supprimer de notre vocabulaire parce qu'il est trop inconsistent², et qui d'ailleurs devrait être défini en ce qui concerne les enseignes primitives³, laissant aussi de côté la discussion sur la tribu et le clan égyptiens primitifs que je pensais avoir réglée⁴, il reste l'argument fondamental de l'apparentement des membres du clan égyptien (et plus tard des habitants du nome) à la divinité protectrice animale.

En ce qui concerne le crocodile, un fait de ce genre à signaler semble être l'épithète de *patropatôr*, aïeul en ligne paternelle, que Ptolémée César, le fils de César et de Cléopâtre, applique au dieu-crocodile Souchos, entre 44 et 30 av. J.-C.⁵ ; mais ce texte unique est insuffisant pour affirmer que les rois d'Égypte appartenant à la famille des Ptolémée et leurs prédécesseurs jusqu'à la période préhistorique se croyaient descendus du crocodile-dieu. Si l'on découvrait en outre des parallèles en nombre suffisant relatifs à Apis, Mnévis, au chat et aux autres animaux-dieux des nomes on posséderait une catégorie de faits dont sans doute le sens totémique ne serait pas évident, mais qu'on pourrait interpréter par rapport au totémisme.

1) Voir mes *Rites de Passage*, Paris, Nourry, 1909.

2) Cf. en dernier lieu Viëra Kharouzina, *Ob upotrëbliënni slova Petishism (De l'emploi du mot Petichisme)*, Ethnographitcheskoïe Obozriënie, 198.

3) Il faudrait chercher si les images placées sur les enseignes, et que nous ne connaissons que par des peintures, ont été aussi de vrais fétiches, c'est-à-dire des représentations plastiques qui ont été conservées dans des sanctuaires et ont été l'objet, sinon d'un culte organisé, du moins de rites déterminés.

4) Dans mon article *Totémisme et Méthode comparative*.

5) Toutain, *Le culte du crocodile*, etc., loc. cit., p. 174.

L'autre cas bien connu est au contraire très ancien et remonte aux débuts mêmes de l'histoire d'Égypte : c'est celui de Horus, le faucon pèlerin. Les pharaons s'en disaient issus et s'intitulaient¹ liturgiquement « fils de Hor ». C'est ce fait qui a servi de base à toute la théorie du totémisme égyptien. Les arguments d'abord coordonnés par Loret² ont été repris et amplifiés par **M. A. Moret**, qui leur a consacré un article spécial³ ; ils ont été admis par Adolphe Reinach. La croyance à un lien de parenté entre le faucon Hor et le pharaon est hors de doute, et je suis persuadé que, quoi qu'en aient dit Maspero, Thierry et d'autres, c'est bien avec l'animal, mais non pas avec une divinité solaire incarnée dans l'oiseau, ni avec un esprit ou un génie protecteurs que ce lien surnaturel existait. Les parallèles modernes, surtout bantous méridionaux, ont été réunis jadis par Sidney Hartland⁴ ; aux faits qu'il a cités on peut maintenant en adjoindre d'autres. Le chef de clan, et plus encore le chef de tribu et de confédération, ainsi que sa famille, est chez ces Bantous directement allié à une espèce animale. Mais une remarque est nécessaire.

Cette conception ne se rencontre que chez les peuples guerriers et conquérants dont l'organisation militaire est déjà très systématisée et chez qui la guerre est, comme chez les Alle-

1) Sur la titulature complexe des pharaons, cf. G. J. Thierry, *Het Aegyptische Koningschap I, De Titulatuur*, Leyde; 1913. Ce savant, ainsi qu'un autre égyptologue hollandais, M. Gronbeek, est résolument opposé à la théorie totémique ; cf. p. 28.

2) V. Loret; *L'Égypte aux temps du Totémisme*, conférences du Musée Guimet, t. XIX.

3) Alexandre Moret, *La Royauté dans l'Égypte primitive : totem et pharaon* ; Conférences du Musée Guimet, 1913, republié dans *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 143-196.

4) Sidney Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, Folk-Lore, t. XII (1901), p. 22-37 ; j'en ai donné une analyse critique dans *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 317-320. Les tribus bantoues considérées sont : les Zoulou, les Bechuana, les Basouto, les Namaqua, les Herero, etc., toutes organisées militairement et, soit oligarchiquement au profit de familles puissantes, soit aristocratiquement, donc sur le même plan social probable que les tribus horiennes qui firent la conquête de l'Égypte à l'époque préhistorique.

mands modernes, une véritable activité industrielle, destinée à augmenter la richesse en biens de toutes sortes (meubles et immeubles) du groupe et principalement de son aristocratie dirigeante. On peut regarder comme corollaire que l'animal qui est considéré comme le parent et l'allié de la famille royale est toujours une bête de proie : le lion, la panthère ou le léopard, le faucon, etc., ou chez des populations riveraine ou côtières, le crocodile, le requin. Le mécanisme psychologique est ici très simple : plus l'animal protecteur et apparenté au chef est fort et féroce, mieux est assurée la puissance brutale et la chance à la guerre de la famille royale. Si donc les premiers rois d'Égypte, ou le principal chef des bandes horiennes qui conquièrent l'Égypte, ont eu pour animal-dieu le faucon pèlerin, c'est qu'ils étaient eux-mêmes des bêtes de proie, et qui se voulaient telles sciemment. Mais ceci nous introduit dans une région psychique, politique et sociale fondamentalement différente de celle du totémisme vrai, lequel est avant tout démocratique (ou du moins gérontocratique), fraternitaire et pacifiste. Il faut alors admettre, au cas où on croit possible le passage d'un totémisme primitif à un aristocratisme guerrier où le chef seul concentre l'ancienne relation spécifique, que les suivants d'Hor, alors qu'ils envahirent l'Égypte, étaient au stade des Bantous méridionaux et avaient dépassé depuis longtemps le stade ancien proprement totémique, ce qui aurait exigé un laps de temps probablement considérable si l'on compare l'évolution des tribus bantoues depuis trois cents ans que les Européens les connaissent.

Si on désarticule le raisonnement des partisans du totémisme égyptien primitif, on le trouve formé des propositions suivantes :

- 1° Le pharaon se croit descendu du faucon ;
- 2° Le pharaon a absorbé les autres chefs de clan ;
- 4° Chaque chef de clan et sa famille se croyaient apparentés à un animal protecteur spécial ;
- 3° Cet animal protecteur de la famille royale était primitive-

ment le totem du clan, lié par parenté spécifique à tous les membres du clan.

Je ne nie pas que cette série de propositions ne se présente dans un ordre logique parfait ; mais la seule qui soit certaine est la première ; tout le reste est forgé dans l'abstrait et rien, dans l'état actuel de l'ethnographie, ne lui fournit un début de preuve, même par analogie. Les documents égyptiens directs, c'est-à-dire les textes, manquent absolument. J'avais compté qu'une preuve parallèle à celle que fournit le faucon serait donnée par la panthère. Mon ami **Gustave Jéquier**, partisan décidé du totémisme égyptien, a entrepris une enquête approfondie sur ce point¹ et n'a abouti qu'à un résultat négatif. Il a d'abord réuni les faits africains modernes qui prouvent que la panthère et le léopard comptent parmi les totems royaux les plus répandus, et que l'usage de leur peau est réservé au clan royal chez de nombreuses tribus bantoues et hamitiques. Or, « la panthère (le léopard ou le guépard) ne joue pour ainsi dire aucun rôle dans le domaine mythologique ou religieux de l'Égypte ; parmi les innombrables animaux sacrés entretenus et vénérés dans les différentes villes, on ne rencontre jamais la panthère, peut-être parce que cet animal ne se rattache à aucun des groupes totémiques primitifs ; en effet, on ne le voit jamais paraître parmi les signes distinctifs des anciens clans »². Si l'on considère pourtant que la peau de panthère ou pardalide n'était portée, sur les représentations funéraires, que par le propriétaire du tombeau, que c'était par suite un insigne réservé au chef de famille, lequel manifestement correspond à un chef de clan qui est, chez les totémistes évolués, le véritable intermédiaire entre la collectivité humaine restreinte et l'espèce animale, on verrait volontiers dans ce fait un argument en faveur du totémisme égyptien. Mais on arriverait ainsi à une étrange constatation :

1) Gustave Jéquier, *la Panthère dans l'ancienne Égypte*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, t. IV, 1913, p. 353-372.

2) *Ibidem*, p. 363.

Parmi les animaux qui sont vraiment répandus comme totems, l'un des plus importants en Afrique est la panthère ; celle-ci a joué certainement un rôle dans la vie psychique et sociale des anciens Égyptiens, puisque « sa peau était réservée, dès la III^e dynastie, aux seigneurs, aux chefs et plus tard aux prêtres »¹. Or, c'est précisément cet animal qu'on ne rencontre ni comme insigne de nome et de clan, ni comme animal-dieu ! On peut sans doute raisonner à ce propos longuement, dire par exemple avec Jéquier que la panthère ne se laisse pas apprivoiser, ou qu'on utilisait sa robe parce qu'elle est très ornementale ; cela ne change rien au fait fondamental que ce totem africain par excellence n'a pas existé comme totem en Égypte.

Quant à l'argument des tabous, c'est-à-dire des interdictions qui protégeaient la vie de tel ou tel animal considéré comme sacré, il n'a aucune valeur pour ou contre la théorie totémique. Je n'insisterai pas, ayant déjà exposé souvent que l'interdiction est le rite négatif qui complète le rite positif ; les archéologues semblent cependant éprouver de grandes difficultés à comprendre le sens interne des interdictions, puisque Salomon Reinach et G. Foucart en font même une institution spéciale et autonome !

En résumé, aucun des arguments énumérés ne présente une consistance suffisante pour entraîner la conviction. Tant qu'on n'aura pas prouvé, avec un nombre assez considérable de textes dont l'interprétation serait hors de discussion, que l'animal, le végétal ou l'objet figurés sommant le pavois (dit enseigne) représentaient une espèce vivante ou une catégorie de choses qui étaient censées apparentées à un groupe humain à cadres bien délimités, on ne pourra pas parler de totémisme au sens où l'entend même A. Reinach dans sa définition *minima* et où doivent l'entendre les ethnographes.

C'est sans doute à cause de cette difficulté que **M. Alexandre Moret** s'est décidé à poser sur d'autres bases ce problème dont

1) *Loc. cit.*, p. 363 et 366.

2) A Moret, *Le ka des Égyptiens est-il un ancien totem ?* R. H. R., t. LXVII, 1913, p. 181-191, et *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 199-219.

la solution lui paraît pourtant presque en dehors des possibilités historiques : « Je ne crois point démontrable, dit-il, l'existence du totémisme intégral en Égypte avec les documents actuels ; car c'est une Égypte déjà transformée que nous font connaître les documents archaïques ¹ ». Mais pour Moret, le totémisme est tout autre chose que pour les autres égyptologues :

« Le *ka* est [à la fois] une enseigne de tribu, un nom de roi ou des particuliers, un génie protecteur, la source vitale d'où sortent, et où retournent, le roi, les dieux, les hommes, les choses, les forces matérielles et intellectuelles ; c'est enfin la nourriture qui entretient la vie universelle. Or les sociétés primitives, aux premiers stades de leur évolution, croient à une force suprême, qui réunit tous ces attributs, et même d'autres encore. Cette puissance, c'est le *totem*, à la fois signe de ralliement, marque distinctive, nom, substance, source de vie d'où l'on naît et à laquelle on revient par la mort, enfin nourriture des hommes. Si la définition du totem, que je présente ici d'après les théoriciens, est exacte ², c'est l'hypothèse que le *ka* est le totem qui est la plus juste. Et plus loin : « l'idée du *ka*, complexe comme je l'ai montrée, correspond-elle à une notion qui a pu être aux temps antérieurs, celle du totem, et qui a évolué?... C'est aux ethnographes qu'il appartient de décider si le *ka*, aux aspects si variés, n'a pas à ses origines un caractère totémique ³ ».

La forme sous laquelle cette question est posée rend une réponse catégorique difficile « aux ethnographes ». Le premier point serait de savoir si toutes les notions que Moret réunit dans sa définition du *ka* s'y trouvent dès le début, disons sous les premières dynasties⁴, ou si quelques-unes ne sont pas le

1) *Loc. cit.*, p. 188.

2) *Ibidem*, p. 189.

3) *Ibidem*, p. 191.

4) L'importance de l'argument chronologique ne semble pas appréciée autant qu'il le faudrait par les égyptologues, alors que c'est pourtant la pierre angulaire de la méthode historique. On voit utilisés à propos d'un même fait,

produit des réflexions philosophiques, avec point de départ religieux, des prêtres et des fidèles vivant à des époques de paix relative et de plus haute civilisation. Le problème est alors le même, par exemple, que pour le *brahma* de l'Inde, pour la *baraka* des Sémites, pour la *sanctitas* latine puis chrétienne.

Le fait que ce sont ces termes, et non d'autres, qui se présentent à l'esprit montre aussitôt que si l'on veut suggérer un rapprochement du *ka* avec des notions et des termes « sauvages » correspondants, ce sont ceux de *manitou* chez les Indiens de l'Amérique du nord, de *hasina* chez les Malgaches, de *māna* chez les Mélanésiens et certains Polynésiens, etc., qui fournissent l'équivalence cherchée. Moret a en effet commis une confusion terminologique fort excusable chez un égyptologue. La notion de vie psychique et, par absorption de nourritures, de vie physique et celle de puissance surnaturelle, sont contenues, non pas dans l'idée de *totem*, mais dans celle de *mana*, dont, comme on l'a vu ci-dessus¹, le totem pourrait être une forme spéciale. Mais même ceci n'est pas prouvé.

D'ailleurs, la forme du signe qui représente deux bras levés avec les paumes droites et les doigts légèrement incurvés indique que le *ka* appartient à une tout autre catégorie que le totem. Si, comme je le crois, ce signe symbolise, par simplification, un geste de prière ou d'incantation, s'il rappelle une opération rituelle magico-religieuse, il est naturel que peu à peu le *ka*

et pêle-mêle, des documents qui datent de l'époque prédynastique, puis de la période ptolémaïque ; on revient au Moyen Empire, ensuite aux dynasties thinites, pour finir par un fait du Nouvel Empire. J'exagère un peu ; mais fort peu. C'est pourquoi, dans notre monographie sur *Le Tissage aux Cartons et son utilisation décorative dans l'Égypte ancienne*, (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, in-4°, 1912, tirage à 125 exemplaires, avec nombreuses planches en couleurs, dessins en noir et une planche de rubans que j'ai tissés d'après les prototypes égyptiens) Jéquier et moi avons pris le plus grand soin de suivre l'évolution de cette technique spéciale en ne mêlant pas les dates des documents. C'est exactement la même méthode qu'il faut appliquer, et aussi rigoureusement, à des recherches sur le *ka* ou sur les autres signes et concepts des Égyptiens.

1) Cf. ci-dessus t. LXXV, p. 334-335, 372, et t. LXXVI, p. 281 et suiv.

ait fini par centraliser les idées qui se rattachaient assez étroitement à la puissance diffuse qui est à la base même de toutes les activités, tant en religion qu'en magie. Mais il n'y a aucune espèce animale ou végétale, ni aucune catégorie d'objets que les deux bras humains levés puissent représenter normalement, et par suite le signe ne peut évoquer la notion d'identité spécifique et d'apparement collectif qui est le nœud central du totémisme. Le *ka* comme enseigne appartiendrait donc à la même catégorie que le *khen*, lui aussi enseigne, et qui représente, paraît-il, le placenta royal en tant que réservoir ou germe de la vie et de la force du roi¹. N'étant pas égyptologue, je ne puis poursuivre l'argument au delà de ce point; mais je dois rappeler de nouveau que les enseignes primitives sont formées à l'aide de signes nombreux, parmi lesquels ceux d'aspect animal ou végétal ne constituent qu'une série dont rien ne permet encore d'affirmer qu'elle ait été la plus importante, ni surtout qu'elle ait servi de point de départ et de modèle aux autres séries. Le plus que l'ethnographie puisse dire ici, c'est que les objets représentés comme enseignes avaient une valeur protectrice, et que ni un signe comme les deux bras levés, ni un signe comme le placenta ou d'autres du même ordre, ne peuvent avoir eu un sens totémique.

Aussi doit-on admettre, avec les limitations signalées antérieurement², l'attitude de Dussaud : « en partant de la notion de vie [disons : de la notion de *mana*], l'humanité a imaginé divers systèmes; le système totémique en est un, le système égyptien en est un autre; ils ont des éléments communs, mais ils ne s'identifient pas »³.

Une autre remarque enfin s'impose : le totémisme n'est pas seulement un ensemble systématisé de croyances et d'actes magico-religieux; il s'exprime aussi dans la vie sociale laïque

1) C. G. Seligmann et Margaret A. Murray, *Note upon an early Egyptian Standard*, Man, 1911, p. 165-171.

2) Cf. ci-dessus, p. 371-374.

3) Dussaud, *loc. cit.*, p. 29.

par une réglementation des rapports matrimoniaux. Or, cet aspect du problème a été complètement négligé par Loret, par Amélineau, et depuis, par Moret, par Adolphe Reinach ainsi que par les autres égyptologues. On sait maintenant que cette réglementation ne prend pas partout la forme exogamique, mais qu'elle peut prendre aussi la forme endogamique: en Égypte, au moins dans la famille royale, c'est l'endogamie ou plutôt l'inceste entre frère et sœur, fils et mère, etc., qui était de règle; l'institution a été étudiée récemment¹. Le problème qui reste à résoudre est de déterminer quelle était la réglementation « aux temps du totémisme » supposé. On pourrait y arriver par une étude des généalogies au cas où il en existe, ce que j'ignore, pour les premières dynasties et, en appliquant dans la mesure du possible la « méthode généalogique » élaborée par Rivers et qui a donné déjà en divers pays de bons résultats.

L'interprétation générale par le totémisme des faits primitifs de zoolâtrie égyptienne a par contre toujours été repoussée par **M. Jean Capart**, qui a repris l'historique de la question dans sa conférence de Louvain, où il admet comme caractères du totémisme vrai :

« 1° La parenté d'un groupe avec une espèce naturelle; cette parenté n'est certifiée nulle part pour l'Égypte ancienne, où on constate que le culte des animaux s'adresse exclusivement à des individus animaux sous l'Ancien Empire, et à des espèces animales entières seulement pendant la période gréco-romaine;

« 2° Les interdictions alimentaires : les textes parlent bien parfois d'interdictions de ce genre, mais elles ne concernent pas spécialement dans chaque nome l'animal sacré local. A Memphis, où cet animal est le taureau Apis, les tables d'offrandes énumèrent des pièces de viande de boucherie et les bas-reliefs figurent l'abatage du taureau destiné à être mangé; de même à Thèbes, où c'est l'oie qui est sacrée, cet animal apparaît sur toutes les tables d'offrandes au mort;

1) Margaret A. Murray, *Royal Marriages and Matrilineal Descent*, Journal of the Anthropol. Inst., t. XLV, 1915, p. 307-325.

« 3° L'exogamie; on sait que la règle en Egypte était l'endogamie;

« 4° La coutume de prendre le nom de l'animal-totem; il est de fait que les noms animaux ne sont pas rares en Egypte, mais ils sont toujours individuels, et aucun texte ne fournit la preuve que des collectivités entières fussent dénommées d'après un animal »... ni, ajouterai-je, d'après l'animal, le végétal ou l'objet qui apparaît en qualité de protecteur sur le pavois des enseignes¹. Ces remarques modérées résument bien l'état de la question².

Bref, je ne dis pas que dans l'organisation des clans groupés en tribus conquérantes qui apparurent en Égypte aux temps préhistoriques il n'a pas existé, sinon un totémisme encore primitif, du moins des restes de totémisme; je dis seulement que les arguments invoqués jusqu'à ce jour par les égyptologues sont insuffisants pour les ethnographes, et que le conseil que ceux-ci doivent donner à leurs confrères c'est de lire les quatre

1) Jean Capart, *Le Totémisme égyptien*. Semaine Religieuse, loc. cit., p. 274-278.

2) Aucune allusion au totémisme n'est faite, je crois, dans le mémoire de Tb. Hopfner, *Der Tierkult der alten Aegypter* publié en 1914 par l'Académie des Sciences de Vienne et que je ne connais que par la longue analyse qu'en ont donnée les *Archives Sociologiques* du regretté Waxweiler, Bruxelles, Institut Solvay, n° 32 (29 juin 1914), p. 820-822.

Selon cet auteur, le culte des animaux dans l'Égypte ancienne avant et pendant la période de Negadah (ou période préhistorique) était dû à la crainte en ce qui concerne les animaux féroces ou nuisibles et à l'utilité pour la vache, le bœuf etc.; pour d'autres animaux, c'est leur conduite qui a paru « si intelligente à ces sauvages primitifs » qu'ils leur décernèrent un culte; l'une des grandes preuves de cette intelligence supposée était fournie par les mesures d'approvisionnement et de sauvegarde que prennent instinctivement certaines espèces, notamment les rongeurs, et qui ont fait croire aux premiers Égyptiens que ces animaux connaissaient l'avenir. « C'est la raison pour laquelle l'âme animale, quand elle a quitté le corps, est regardée comme capable de prédire l'avenir. » C'est une zoolâtrie de ce type qui dominait en Égypte lorsqu'un peuple étranger y introduisit des divinités anthropomorphiques, qui fusionnèrent avec les animaux sacrés indigènes.

C'est une adaptation maladroite de la construction théorique de Wiedemann sur la base ethnique dont il est parlé plus loin.

volumes de Frazer afin de se rendre compte de la multiplicité des détails et de la variété des formes que peut assumer chez les divers peuples actuellement bien étudiés une institution complexe dont les archéologues ont tendance à réduire le contenu en formules courtes et simples.

Dans ces conditions, je pourrais passer rapidement sur les théories ethniques du totémisme égyptien, n'était qu'elles se rattachent d'une part au problème du totémisme des Hamites situés au sud de l'Égypte, et de l'autre à celui des Libyo-Berbères qui s'étendent depuis le Nil jusqu'aux côtes du Maroc.

XX

LE PEUPLEMENT DE L'ÉGYPTE; OPINIONS DE WIEDEMANN ET DE GIUFFRIDA-RUGGERI; LA THÉORIE DU TOTÉMISME HAMITIQUE DE SELIGMANN ET D'ANKERMANN.

Le problème du mode de peuplement de l'Égypte aux temps préhistoriques (Paléolithique et Néolithique) a fait ces années dernières de grands progrès grâce aux découvertes de J. de Morgan et de Reisner, aux mensurations d'Elliot Smith, aux recherches historiques de Bates, et aux comparaisons anthropologiques de Giuffrida-Ruggeri. Cependant l'accord ne s'est pas fait encore sur certains points qui nous intéressent ici spécialement.

L'ancienne théorie, à laquelle les découvertes récentes ont porté le coup de grâce, était que l'Égypte avait été peuplée, peu avant les débuts de son histoire, par des immigrants sémitiques, ou d'une manière plus générale, asiatiques en comptant l'Arabie comme une partie de l'Asie. Actuellement, tous les égyptologues qui sont au courant des faits admettent l'origine africaine de la civilisation égyptienne. Mais on se heurte alors à trois possibilités, qui ont chacune des partisans : l'hypothèse nègre, l'hypothèse hamito-éthiopienne (brune) et l'hypothèse libyo-berbère (blanche).

Si la population préhistorique de l'Égypte avait été formée de tribus nègres, les partisans du totémisme primitif possèderaient un argument important. Sans doute, une partie des Noirs, à savoir les Négrito, la majorité des Papous et les Pygmées ignorent le totémisme; et parmi les Nègres Bantous et Soudanais, quelques-uns ne le connaissent pas. Mais la majorité des Bantous, les Australiens, la majorité des Dravidiens le connaissent et lui ont même donné une forme définie qui est telle que le totémisme est l'un des pivots de leur organisation sociale. Ce ne serait pas une preuve, mais ce serait une présomption importante, en faveur de la théorie de Moret et d'Adolphe Reinach, si les clans porteurs d'enseignes de l'époque de Negadah pouvaient être considérés comme les parents de race des Nègres bantous actuels.

Tel semble être le point de vue de **M. A. Wiedemann**, dont la théorie peut se résumer ainsi ¹ : Dans la population primitive de l'Égypte, tout africaine, comme dans la plupart des peuplades nègres, chaque clan vénèrait un totem animal; on le voit figurer sur des enseignes ou dans les petites chapelles, sur les vases et reliefs de la période de Negadah ². A l'aube des temps historiques l'Égypte, est conquise par un peuple venu d'Orient beaucoup plus avancé comme civilisation; il a des dieux anthropomorphes, chaque bande vénérant particulièrement l'un d'eux. Quand une bande s'établit au milieu de l'une des tribus primitives, le dieu animal de celle-ci est subordonné au dieu anthropomorphe des conquérants, d'abord comme attribut; puis les deux divinités réagissent l'une sur l'autre et l'on voit apparaître des dieux à corps humain et à tête d'animal,

1) Wiedemann, *Tierkult*, etc.; cf. Ad. Reinach dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, t. V, 1913, p. 153.

2) On pourrait signaler, à propos de totémisme, les petites plaques de schiste vert trouvées dans les tombes préhistoriques et dont beaucoup sont taillées en forme d'animal (hippopotame, tortue, poisson, oiseau); on les considère d'ordinaire comme des palettes à broyer le fard vert, mais G. Jéquier, *Histoire de la Civilisation égyptienne*, Lausanne, 1913, p. 73-74, préfère avec raison y voir « des talismans ou des sortes de fétiches. »

comme Anubis à la tête de chien ; parfois un seul élément animal subsiste, comme les cornes de bélier d'Ammon. Entre Osiris, qui est resté exclusivement humain, et Horus, qui est entièrement faucon, il y a toute la série des stades intermédiaires. Au cours de l'histoire d'Égypte se seraient dessinés des retours en arrière, des survivances, des évolutions progressives ; et parmi ces retours se placerait le culte des animaux-dieux de l'époque ptolémaïque.

Ce schéma est, comme on voit, très séduisant¹ : mais il se fonde sur un point de départ dont l'exactitude est loin d'être prouvée. Car on ne peut affirmer, ni le caractère purement animal des divinités (ou des génies protecteurs) préhistoriques, ni le caractère purement humain des divinités adorées par les envahisseurs postérieurs, ni enfin la possibilité d'une telle fusion entre les deux formes postulées par Wiedemann ; en tout cas l'ethnographie moderne ne fournit aucun cas de ce genre qui soit certain².

En ce qui concerne la race (au sens strictement anthropologique du mot), Elliot Smith a démontré³ que la proportion des éléments, non pas même nègres, mais négroïdes, pendant la période préhistorique est à peine de 2 pour 100⁴. On pourrait, sans doute, objecter d'un point de vue ethnographique que cette proportion, obtenue d'après les squelettes découverts dans les tombes, n'a pas été celle de la réalité, et que l'élément nègre a pu posséder des rites funéraires (cannibalisme, exposition aux bêtes, etc.) tels que les cadavres disparaissaient sans laisser de traces. Mais jusqu'à preuve du contraire, il faut bien se baser sur le seul fait que nous ayons, et qui d'ailleurs est confirmé par ceci que, plus tard encore, l'élément nègre n'a joué dans la

1) On trouvera un autre schéma, avec le totémisme comme point de départ, dans Adolphe Reinach, *Egyptologie*, etc. p. 18, note.

2) Les rapprochements avec certaines coutumes de l'Afrique Occidentale (Bénin, etc.) se fondent sur la théorie nègre.

3) G. Elliot Smith, *The ancient Egyptians and their influence upon the Civilization of Europe*, Londres, 1911.

4) *Ibidem*, p. 68.

démographie égyptienne qu'un rôle très secondaire. L'argument se fonde sur les cheveux, souvent bien conservés, qui n'ont aucun caractère nègre, sur l'indice nasal et sur le prognathisme atténué.

Or, la forme sous laquelle se présentent ces trois criteria anthropologiques dans l'Égypte préhistorique ne correspond pas non plus aux caractères anatomiques de la race blanche dans sa branche aryenne (Nordiques blonds ou Alpains brachycéphales bruns) mais seulement, selon les uns, dont l'opinion sera examinée plus loin, à ceux de la race actuellement dite Berbère ou Libyo-Berbère, et selon d'autres à une race anciennement appelée, mais à tort, Hamitique. Un savant italien, **M. Giuffrida-Ruggeri**, a montré avec un grand luxe de documents, non seulement anthropologiques mais aussi géographiques, linguistiques et culturels¹, que l'opinion de Naville², de Seligmann³ et peut-être de Jéquier qui, plus prudent dit seulement des Égyptiens prédynastiques qu'ils « avaient le teint clair »⁴, est inadmissible et que les Béja, les Abyssins actuels,

1) Je ne citerai que les travaux les plus récents de cet auteur sur le peuplement de l'Afrique Nord-Orientale (Égypte, Abyssinie, Somalie et Nil moyen) : *Distribuzione e Origine dei Gruppi umani dell' Africa Nord-Orientale*, Archivio per l'Antrop. e la Etnologia, Florence, 1913, p. 135-162; *Autoctoni, Immigrati e Ibridi nella Etnologia africana*, Archivio, etc., 1913, p. 279-304; *Alcuni dati retrospettivi e attuali sulla Antropologia della Libia*, Archivio, etc., 1914, p. 255-288; la première partie de ce mémoire a paru en anglais, *Were the Pre Dynastic Egyptians Libyans or Ethiopians*, Man, 1915, p. 51-56; (ses thèses fondamentales ont été acceptées par Elliot Smith, *Professor Giuffrida-Ruggeri's Views on the Affinities of the Egyptians*, Man, 1915, p. 71-72); *Nuovi Studi sull'antropologia dell'Africa Orientale; etnologia e antropometria delle popolazioni Eritreo-Somalo-Abissine e delle regioni vicine*, Archivio, 1915, p. 123-179.

2) Edouard Naville, *L'origine africaine de la civilisation égyptienne*, Revue Archéologique, 1913, t. XXII, p. 47-65; cf. p. 50: « l'Égyptien de la période néolithique n'est point un Nègre; il appartient au type caucasique ».

3) Seligmann, *loc. cit.* « ... cette grande Race Blanche, dont les Égyptiens prédynastiques constituent la branche la plus ancienne connue, et l'une des plus pures. »

4) G. Jéquier, *loc. cit.*, p. 81: « les éléments d'origine soudanaise ou plutôt nubienne... ne sont que des exceptions. »

les Ababdeh puis, plus au sud, les Dinka, les Galla, les Shilluk et tous les peuples composant le groupe dit des Hamito-Nilotiques appartiennent à une même race anthropologiquement distincte et irréductible qui est précisément celle des Égyptiens prédynastiques. Les termes antérieurs prêtant à confusion, on peut nommer cette race *Ethiopienne* avec Giuffrida-Ruggeri, ou *Race Brune* parce que ses représentants les plus typiques ont une peau qui va du brun clair au brun chocolat.

C'est à cette race qu'appartenaient, selon lui, non seulement les Égyptiens prédynastiques, mais aussi ceux du *Groupe C* de Reisner découvert dans des tombeaux de la VI^e à la XVIII^e dynastie. Cette même race avait été jusqu'ici nommée tantôt nubienne, tantôt soudanaise, termes à éliminer; elle avait été aussi dénommée hamitique, d'après le type de langue que parlent la plupart de ses représentants actuels. Or, s'il est certain que l'égyptien primitif est une langue hamitique, qui n'a subi que plus tard des influences sémitiques, comme d'autre part, l'habitat de cette race n'a été que peu modifié, et par suite ses conditions sociales n'ont que peu évolué, les Béja, les Galla, les Shilluk peuvent fournir, mieux que les Nègres bantous, une base comparative pour l'étude de la civilisation préhistorique de l'Égypte.

C'est bien ce qu'a vu **M. C. G. Seligmann**¹, dans un long mémoire, intéressant malgré de nombreuses généralisations prématurées. Je n'ai à examiner ici que sa conception du totémisme chez les « Hamites » anciens et actuels : « A l'exception d'un seul passage isolé de Maqrizi, dont il n'est pas certain qu'il concerne les Béja, et qui semble indiquer l'existence d'une forme quelconque du culte des animaux chez ce peuple, il ne semble pas y avoir de preuves qui fassent admettre que les animaux étaient associés à l'organisation sociale ou au culte chez les Béja païens, et on n'a découvert aucune trace de cultes animaux chez les Béja actuels. Par contre, des animaux sacrés

1) C. G. Seligmann, *Some aspects of the hamitic problem in the Anglo-Egyptian Soudan*, Journ. of the Anthropol. inst., 1913, p. 593-705.

existent chez les Hamites paiens de l'Abyssinie, et parmi eux l'hyène, le serpent, le crocodile et le hibou ; mais il n'y a aucune raison de supposer que ce sont des totems. Chez les Galla méridionaux, il y a un culte des arbres bien défini : on révère beaucoup le baobab, en versant du lait une fois par mois sur ses racines ; on entoure son tronc ou ses branches d'un fil blanc et chaque année on sacrifie en son honneur un mouton noir ; ils honorent aussi le *worede* et le figuier sauvage ; un clan Galla se nomme *karayu*, qui est aussi le nom d'un arbre taboué pour le clan *karayu* des Wasanye. Les cultes animaux de l'ancienne Égypte sont si connus qu'il n'est pas nécessaire de citer des faits. Cependant je puis dire qu'une étude attentive des documents me force à regarder les anciens Égyptiens comme certainement totémistes. Chez les Nilotiques du Soudan, les Dinka et les Nuer sont les seuls qu'on sait avoir un système totémique bien développé ; mais des cultes animaux existent chez les Shilluk ; leur héros civilisateur semi-divin Nyakang apparaît toujours encore sous forme animale, et sa sœur Nikayia ou Nyakai vit dans le Nil, directement associée au crocodile. Les Jalua, tribu kavirondo du Haut Nil alliée aux Shilluk, ont un totémisme aberrant, car leur totem (*kivero*) est considéré comme un être malfaisant qu'il est louable de tuer. Chez les semi-Hamites comme les Nandi et les Suk, le totémisme existe avec certitude ; chez les Masai leurs voisins, le totémisme est moins visible, mais pourtant ne saurait faire de doute. Enfin les Hamites parlant bantou, tels que les Akamba et les Akikuyu, possèdent un totémisme caractérisé¹ ».

Si on laisse de côté le cas des Égyptiens, qui est en discussion, et celui des Galla sur lequel je reviendrai, on constate, en tenant compte des documents parus depuis la publication du mémoire de Seligmann, que le totémisme augmente de fréquence, de netteté et d'importance en allant du nord au sud : quand on arrive à la région des Grands Lacs, c'est l'une des

1) Seligmann, *loc. cit.*, p. 653-654.

institutions fondamentales; et dès qu'on est sorti de la zone hamitique il règne le plus souvent sans partage. N'était l'Égypte ancienne, on devrait donc raisonner ainsi : puisque le totémisme se rencontre sous une forme définie et vraie chez les Nègres Bantous, sous une forme atténuée chez les métis de Bantous et de Hamites, et n'est que douteux, d'ordinaire même absent chez les Hamites vrais, c'est une institution spécifiquement nègre-bantoue, et qui n'a pénétré chez les Hamites qu'à la suite de leur contact avec des Nègres.

Telle est en effet la conclusion de Miss Alice Werner, à qui l'ethnographie africaine doit tant de suggestions théoriques et de découvertes. Elle avait déjà fait remarquer à Seligmann que les Wasanye, qui sont dendrolâtres, ne sont pas de vrais Galla¹. Depuis, elle a montré qu'avant de recourir à l'explication par le totémisme il convient de recueillir des documents détaillés : les clans Galla, et notamment le plus important de tous, celui des Uta, se considèrent comme descendus du ciel²; de même le totémisme des Pokomo, qui sont voisins des Galla et leur sont souvent mélangés, est hypothétique, comme ne sont probablement pas totémiques quelques animaux sacrés chez les Wanyika que des observateurs précédents avaient directement classés comme des totems³.

1) Cf. Seligmann, *loc. cit.*, p. 653, note 5.

2) A. Werner, *Some Galla Notes*, *Man*, t. XV, 1915, p. 17-22.

3) A. Werner, *The Bantu Coast Tribes of the East Africa Protectorate*, *Journal of the Anthropol. Inst.*, t. XLV, 1915, p. 345 : « Il reste à dire quelques mots du totémisme. Autant qu'on peut en juger en ce moment, les indications sur son existence chez les tribus Nyika (terme collectif signifiant gens du désert qui est appliqué à toutes les tribus de l'intérieur par les Swahili et les Arabes des côtes ; ce sont les Giriyama, les Rabai, les Duruma, les Digo, les Kauma, les Chonyi, les Dzihana, les Kambe et les Rihe) sont rares et incertaines. Les tabous en usage chez certains clans des Pokomo peuvent ou non être totémiques : ainsi les membres du clan Moaji de la tribu pokomo des Mwina ne mangent pas le poisson *fyoka* que d'autres clans estiment excellent. La nature totémique de trois petits oiseaux révévés par les Giriyama, les Chonyi et quelques clans Kauma est plus probable ; je n'ai rien pu savoir à ce sujet en ce qui concerne les Kambe, les Dzihana et les Rihe. Ces oiseaux sont le *kasiji*, le *katsenzere* et le *kasegene*, Hollis les avait donnés comme étant des totems ».

Mais Seligmann tient à ce que le totémisme soit un bien hamitique; et **M. Bernard Ankermann**¹ vient d'aller plus loin encore dans cette voie, en prétendant que ce sont les Hamites préhistoriques de l'Égypte qui ont d'abord inventé le totémisme, que cette institution est ensuite descendue vers le Sud et a fini par s'implanter chez les nègres Bantous. Voici le résumé de sa théorie, que j'emprunte à Goldenweiser². Mais d'abord il faut signaler qu'Ankermann admet la définition classique; le totémisme est pour lui « la croyance qu'un groupe d'apparentés par le sang (clan) se trouve vis-à-vis d'une espèce animale, végétale, etc., dans une relation spécifique, permanente et indissoluble qui est communément conçue comme une parenté de sang et qui impose aux deux parties certaines obligations. » La forme primitive de descendance totémique

de divers clans; mais mon enquête n'a pas confirmé les détails qu'il donne. M. Champion dit que les clans sont divisés en deux sections, selon l'oiseau qui est taboué (*zira*); ainsi les clans Kiza, Maganjoni et Parwa « évitent » (ne tuent ni ne mangent) le *kasiji*; les Milalani, les Kidzini et les Milulu le *katsenzere*; Bundi, le chef d'une fraction des Kauma, affirma qu'aucun clan des Kauma n'éprouve de scrupules à manger l'un des trois oiseaux, sauf les A-Mongwe qui les « évitent » tous les trois; mais un autre Kauma dit que tous les Wanyika honorent le *kasiji* et nia, contrairement à ce que disent les Pokomo, que cet oiseau cause des dommages dans les champs de riz. Un autre animal qui est taboué pour quelques clans Chonyi, et qui peut ou non avoir été un totem est le fourmillier, que concernent des croyances et des coutumes spéciales: quand un fourmillier a été tué, on crie sur son cadavre des lamentations funéraires « dans l'espoir que sa chair sera grasse »; en creusant la terre pour le chasser, on lui donne un autre nom que le sien, sinon, croit-on, il échapperait. Hollis a aussi classé comme totems un poisson, le porc et quelques autres animaux dont on ne doit pas manger la chair; mais je doute qu'on puisse les classer de cette manière ».

On peut voir par cette citation empruntée à une observatrice qui, née je crois en Afrique, en connaît en tout cas de nombreux langages et dialectes, et est bien au courant des méthodes et des théories générales de notre science, qu'il faut se garder de systématiser trop vite sur la foi de documents superficiels.

1) B. Ankermann, *Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1915, p. 114-180; je n'ai pu me procurer ce mémoire.

2) Goldenweiser, *Analyse de l'article d'Ankermann*, *American Anthropologist*, 1916, p. 575-580.

aurait été la filiation paternelle et le facteur primitif de formation aurait été la localisation. C'est par des migrations, des contacts et des métissages de peuples et de civilisations que se seraient établies les formes composites à double ligne de descendance.

Or la « couche primitive » où le totémisme se trouvait sous sa forme originelle, c'est-à-dire avec la descendance paternelle et l'exogamie, se rencontrerait selon Ankermann chez les Hamites et les Hamito-Bantous comme les Nandi et les peuples situés plus au sud, de part et d'autre du Nil. Par suite le totémisme égyptien aurait été une institution hamitique, et c'est aux Hamites que les Nègres auraient emprunté les conceptions et les institutions totémiques.

Les objections qui ont été opposées ci-dessus à la théorie de Seligmann valent, et plus fortes encore, contre la théorie d'Ankermann. Il s'en rend certainement compte puisque son exposé se termine ainsi : « malheureusement, cette construction est tout entière hypothétique, et ne peut même être prouvée. Il faut donc se contenter de la considérer comme un stimulant pour des recherches ultérieures ; il faut relever les traces de totémisme chez les peuples hamitiques, et il serait particulièrement précieux d'obtenir des renseignements plus précis sur les Foulbe, car on les suppose totémistes »¹.

On s'associe volontiers à ce désir, et l'on espère que grâce à l'impulsion donnée récemment aux recherches ethnographiques dans toute l'Afrique Occidentale française², les renseignements désirés viendront compléter ceux qu'on doit déjà à d'excellents savants comme Maurice Delafosse³, Henri Gaden⁴ et

1) Ankermann, *loc. cit.*, p. 178.

2) Le Gouvernement général de l'A. O. F. a commencé en 1916 la publication de l'*Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes historiques et scientifiques*, fondé en décembre 1915 par arrêté de M. Clozel. La section *Ethnographie et Folklore* (p. 215-362) comprend plusieurs monographies excellentes.

3) Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 3 vol., 1912.

4) Henri Gaden, *Le Poular, dialecte peul du Fouta sénégalais*, Paris, Leroux, 2 vol. 1913.

Henri Carbou¹ ? En attendant, les documents qu'on possède actuellement sur les Hamites et les Hamito-Nilotiques ont été analysés par Seligmann et on a vu ci-dessus à quels résultats conduisaient les recherches complémentaires de Miss Werner. Aussi ne s'étonne-t-on que médiocrement de voir Ankermann juxtaposer à sa « théorie hamitique » une théorie juste contraire, à savoir la « théorie nègre » : « en ce moment nous devons admettre que le totémisme est une institution nègre indigène, jusqu'à ce que nous puissions trouver une autre explication pour les particularités du système Nandi et de ceux qui lui ressemblent »².

Or, je suis entièrement d'accord avec Goldenweiser³ quand il remarque à ce propos : « toutes ces interprétations ne sont qu'un exemple de plus du dogme de diffusion élaboré par Graebner. Pourquoi faut-il supposer que la coexistence de la descendance paternelle et de la descendance maternelle dans une même tribu est la conséquence d'un mélange de peuples ? Quelle preuve a-t-on que le totémisme primitif était paternel et local ; et que la distribution des clans totémiques à travers plusieurs groupes locaux est due à ce même mélange de peuples ? pourquoi poser comme postulat qu'un type particulier de civilisation est la base du totémisme ? et pourquoi identifier cette civilisation entière avec un seul peuple ? A toutes ces questions l'ethnographie critique ne peut opposer qu'une seule réponse ? », à savoir : la réponse négative. Aussi doit-on recommander la prudence dès lors qu'abandonnant un domaine où le contrôle ethnographique direct est possible, on se hasarde à tenter d'expliquer certains faits du passé, et même d'un passé le plus éloigné possible comme celui de l'Égypte préhistorique. On vient de voir que les essais de retrouver des points d'appui dans le Soudan égyptien ne conduisent pas à des certitudes, ni même

1) Henri Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai*, Paris, Leroux, 2 vol. 1912.

2) Ankermann, *loc. cit.*, p. 178.

3) Goldenweiser, *American Anthropologist*, 1916, p. 580.

à des approximations suffisantes. Il vaut donc la peine de faire la même enquête vers l'Ouest, c'est-à dire chez les populations qui, sous le nom de Berbères, occupent aujourd'hui encore toute une zone du continent africain, zone qui, comme celle des Hamites nilotiques, a eu sa limite méridionale modifiée incessamment au cours des siècles par la poussée de l'élément nègre. Ce sont de nouveau les mêmes facteurs naturels et sociaux que nous allons rencontrer en recherchant les traces possibles de totémisme chez les Libyo-Berbères et chez les Berbères occidentaux.

(*A suivre*)

A. VAN GENNEP

LES

NOTIONS DE TEMPS ET D'ÉTERNITÉ

DANS LA MAGIE ET LA RELIGION

La notion de temps dans la magie et la religion est-elle différente de sa notion courante ? On pourrait presque l'affirmer à priori, car il s'agit d'un temps sacré et qui par suite doit présenter des particularités qui le distinguent du temps ordinaire ¹.

Mais comment arriver à définir cette notion spéciale ? La notion de temps magique et sans doute de temps religieux, ne peut être éclaircie que si nous savons nettement ce qu'il faut entendre par durée et par temps ordinaire ? Il faut donc tenter préalablement une définition de ces notions communes. D'autre part, si la notion de temps n'est pas à priorique, mais déduite de l'expérience, comme l'a soutenu Guyau, il est fort douteux que l'on puisse se faire une idée juste du temps, dans la conception courante, si l'on n'essaie pas tout d'abord d'établir comment cette notion s'est formée. En conséquence, nous inclinons à penser que l'analyse de la notion de temps magique ou religieux devra être précédée par une brève recherche de la genèse de l'idée de temps. Et ceci nous semble d'autant plus rationnel que cette recherche préalable devrait logiquement

1) Ce point est d'ailleurs hors de doute depuis la très remarquable étude de M. Hubert, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la Religion*, 1905. Nous tenons tout d'abord à lui rendre hommage car bien que nos conclusions soient sensiblement divergentes il a eu le très grand mérite d'ouvrir la voie.

nous faire rencontrer la notion de temps magique; notion évidemment fort ancienne et qui a du servir d'étape dans l'élaboration de l'idée ordinaire du temps. Quoi qu'il en soit, nous allons traiter successivement de la genèse de la notion de temps, des caractéristiques du temps sacré ou magico-religieux et enfin de la genèse de la notion d'éternité.

I

LA GENÈSE DE LA NOTION DE TEMPS.

LA DURÉE, LE TEMPS ASTRAL ET LE TEMPS SCIENTIFIQUE.

La durée est la qualité de ce qui persévère dans l'être. Tout ce qui existe dure; et si brève qu'ait été une existence elle a duré. La durée n'implique pas l'immutabilité; mais uniquement un quelque chose qui ne change pas et qui permet d'identifier l'être que l'on a déjà rencontré, d'affirmer que c'est bien là le même être, quels que soient les changements qu'il ait éprouvés. Un homme ne se ressemble guère du berceau à l'âge du bâton, toutefois il reste le même, il dure.

La durée est quelque chose d'objectif qui se confond avec la vie ou l'existence et plus exactement avec l'essence de l'être, avec ce qui dans l'être reste le même; et de même que l'essence d'un être, la durée d'un être ne se distingue de son existence que par abstraction. La durée d'un être est indivisible comme son existence ou sa vie même. Elle commence avec lui et finit avec lui.

Les premiers êtres qui peuplent notre connaissance sont les êtres sensibles. Or les êtres sensibles, par cela seuls qu'ils existent distinctement, durent et changent. L'être qui dure, et cependant subit des changements partiels, présente des états successifs qui réagissent sur nos sens et nous permettent d'envisager sa durée comme un déroulement continu de modifications successives. Que la durée soit quelque chose d'objectif et

d'indivisible, nul doute. S'il s'agit d'un être vivant dont l'existence implique un développement organique, une jeunesse, une maturité, une vieillesse, ses divers aspects, les variations de son *endurance* et de son activité permettent d'indiquer à quel moment il se trouve de sa carrière; sans toutefois que la distinction de ses états successifs, d'ailleurs étroitement fondus et liés, permette de considérer la vie ou la course vitale comme quelque chose de réellement divisible. Un vivant n'a qu'une vie et le cours de cette vie est quelque chose d'indivisible; de même sa durée. Pour les choses inertes, cette vérité est moins claire, cependant il faut bien admettre que pierre ou cuvette, quelles que soient les modifications qu'elles subissent, il doit rester en elles quelque chose qui ne change pas; sans quoi elles cesseraient d'être la même pierre ou la même cuvette. Ce quelque chose qui fait la pierre ou la cuvette identique à elle-même est nécessairement objectif et indivisible; ce principe de consistance ou de constance ne saurait se modifier ou se diviser sans que la pierre ne subisse des changements qui en feraient une autre pierre, sans que la cuvette cesse de remplir sa destination. Pour la cuvette la chose est encore assez simple; malgré bien des injures, elle reste cuvette tant qu'elle peut remplir sa fonction; mais le jour où elle se brise, nous n'avons plus que des fragments; il n'y a plus alors de cuvette mais seulement des morceaux de terre ou de faïence. Le principe d'identité de la pierre est analogue à celui d'une édifice; mais tandis que l'édifice se caractérise par sa destination, par sa finalité, l'architecture de la pierre se définit uniquement par sa capacité de résistance à la destruction ou à la dislocation. Tant que la pierre conservera cette même résistance et qu'elle se traduira par le même coefficient, on pourra la considérer comme la même pierre, parce que ni la nature de ses divers éléments, ni la cohésion du conglomerat, ni son volume n'auront sensiblement changé.

La durée des choses sensibles comporte et supporte toute une série de changements, à condition qu'ils n'atteignent rien

d'essentiel ; sans quoi ils entraîneraient leur destruction même et mettraient fin à leur durée. Il n'y a point de durée distincte de ce qui dure, lorsque nous parlons de durée il s'agit toujours de la durée de quelque chose ; elle ne saurait avoir d'existence propre. La durée d'un être est donc une chose essentiellement objective et indivisible et que l'on ne saurait séparer de l'être sans l'anéantir. On peut la définir *la série des états successifs que comporte une même vie ou une même existence tant que cette vie ou cette existence demeure la même ou persévère dans l'être*¹.

Les êtres ne se manifestent à l'homme que par leurs activités ; pour l'homme un être n'existe et ne dure qu'autant qu'il agit. La durée d'un être se confond par suite avec l'activité de cet être. Nous disons d'un outil qu'il a duré longtemps pour dire qu'il a beaucoup servi, nous disons d'un spectacle qu'il n'a pas duré assez longtemps parce que nous aurions voulu qu'il continuât de nous émouvoir ou de nous récréer. Pour l'homme primitif l'activité d'un être et sa durée semblent bien en effet une seule et même chose. Toutes les langues primitives expriment par des verbes l'idée d'action, voire l'action de durer ; mais le verbe en sa forme primitive sert également à distinguer le passé, le présent et le futur sans aucune distinction. L'homme primitif est donc plus frappé tout d'abord de l'action même que du temps dans lequel elle se produit. Il commence par identifier l'être, l'action et la durée.

1) Qu'un être prenne ou ne prenne pas conscience de sa persistance dans l'être, de la continuité de sa vie ou de son existence, il dure néanmoins, de l'instant de sa formation à celui de sa destruction. Ce n'est que par une restriction injustifiable que l'on peut réserver la durée aux seuls états de conscience ou à la seule vie psychique et c'est un autre abus de langage d'appeler durée pure la durée des êtres conscients soumis à un changement perpétuel. On peut concevoir, et les Grecs ne s'en sont pas fait faute, un être qui serait toujours semblable à lui-même et absolument immuable tel le Dieu de Platon ou celui d'Aristote. Un tel être, par définition même, durerait uniquement puisqu'il n'éprouverait jamais aucun changement ; sa durée pourrait s'appeler une durée pure, car l'on ne peut entendre par là qu'une durée sans diversité ni écoulement, une durée sans succession.

Toutefois cet état de confusion ne pouvait se perpétuer indéfiniment. A mesure qu'il acquit une connaissance plus distincte des êtres divers qui l'entouraient et de leurs diverses activités, l'homme primitif fut nécessairement amené à comparer leurs durées. Mais cette comparaison ne pouvait se faire qu'au moyen d'un terme commun. Certes on pouvait comparer entre elles la durée des vies humaines ; mais laquelle prendre comme étalon. A la rigueur la série des vies des chefs par exemple pouvait fournir une ligne de comparaison ; mais cela n'était guère précis et ne fournissait pas de points de repère d'ordre pratique pour les travaux journaliers ou saisonniers. La vie d'un arbre pourrait offrir un mètre plus utile ; capable d'atteindre un millénaire ou tout au moins quelques centaines d'années, il pouvait indiquer, par le renouvellement de son feuillage et ses variations, les temps propices aux travaux agricoles. De tels arbres ne poussaient pas partout et, encore une fois, leurs très lentes modifications ne fournissent pas de points de repère assez rapprochés ; elles ne permettent guère par exemple de distinguer les diverses parties de l'hiver. Bien plus on ne pouvait se servir de cette norme pour les relations entre gens de tribus éloignées.

Il était autrement simple et naturel de prendre pour terme de comparaison des durées, la durée indéfinie de la lune et du soleil dont les lumières célestes éclataient aux yeux de tous, proches ou éloignés et dont les levers et les couchers fournissaient, avec la succession des jours, des durées divisionnaires infiniment commodes et pratiques. Le rayonnement des astres dût apparaître dès les temps les plus lointains comme étroitement lié aux divers rythmes de la vie humaine. L'homme et les animaux ne sont-ils pas soumis à l'obligation journalière du sommeil ? et ne doivent-ils pas chaque jour se coucher et se lever comme les astres ? Les variations saisonnières ne sont-elles pas liées aux variations de l'éclat et de la chaleur de l'astre du jour ? La vie terrestre même n'est-elle pas une participation à la vie des astres ? N'est-il point par suite tout à fait

logique de comparer la durée de la vie humaine et la série des états successifs de son activité à la durée rythmique de cette autre vie céleste à laquelle elle est liée par la plus intime et la plus étroite participation ?

Je dis la durée de la vie céleste, et en effet le soleil n'est pas seul à émettre un rayonnement, à manifester une activité, à projeter un mana dans lequel nous baignons et duquel nous vivons ; il faut bien tenir compte aussi de l'activité de la lune dont l'action sur la végétation, la santé humaine, la grossesse et les époques des femmes fut rapidement un dogme parmi nos lointains ancêtres. Le rayonnement céleste est fait de l'action concourante du rayonnement collectif de la lune et du soleil, des planètes et des étoiles, et la durée céleste est faite de la commune durée de tous les astres. D'autre part comme ce rayonnement collectif se présente comme une série de rythmes enchaînés on peut dire que la durée céleste est la trame uniforme sur laquelle le temps astral trace ses arabesques. La durée céleste se traduit pour nous par le temps astral. Le temps est à la durée ce que les accidents changeants sont à la substance qui demeure ; le temps astral est la succession des aspects changeants du ciel, la suite des apparences célestes, la durée céleste est ce qui persévère dans le ciel, son esprit ou son âme.

Le temps astral, succession rythmique des rayonnements astraux fournit tous les points de repères nécessaires pour mesurer les durées humaines, qu'il s'agisse de la durée même de la vie, si courte auprès de celle des astres, ou de la durée des travaux de l'homme. Le temps astral est constitué par la suite des jours, des mois, des saisons et des années envisagée non pas comme une série abstraite mais comme la chaîne concrète des rayonnements des luminaires célestes. Le temps astral, le rayonnement astral, le mana astral sont autant d'expressions synonymes qui désignent un milieu fluent qui enveloppe la terre et les hommes, les baigne de sa vague chaude ou fraîche, claire ou sombre, emportant la vie terrestre dans son flot sou-

verain. Toutes les variations de ce fluide astral, de cet éther universel ont un écho dans notre être comme une émanation du souffle ou du feu du ciel. Le temps, a-t-on dit, est l'étoffe dont la vie est faite; et ce ne fut pas toujours une métaphore; pour le primitif, cela s'entendait à la lettre du temps astral.

Ce n'est que par degré et sous l'influence des instruments de mesure, sablier, clepsydre, horloge, que la notion du temps scientifique parfaitement homogène, indéfiniment divisible, indéfiniment prolongeable, s'est dégagée du temps astral. La notion du temps fut au début quelque chose de tout à fait confus dans l'esprit du primitif, quelque chose qui se distinguait mal de l'activité des êtres, cette force vive de leur existence. Ce fut par un premier effort de synthèse et d'abstraction qu'il conçut une durée commune à tous les astres, un temps tissé de toutes leurs influences multiples et de toutes leurs activités convergentes, un temps encore concret mais déjà en partie détaché de chaque astre en particulier. La durée des astres considérés collectivement apparût très vite comme la durée des cieux ou la durée du monde, et la durée de chaque astre comme une participation à cette durée de l'univers. Nous en avons la preuve dans ce fait que les très vieilles philosophies grecques identifient l'âme du monde avec le temps encore mal distingué de la durée.

La durée du ciel, en tant qu'elle se manifeste par le mouvement rythmique des astres, a permis aux premiers hommes de concevoir une sorte de temps concret coupé de points de repère naturels, faciles à reconnaître, qui constituait une étape sur la route qui conduit de la notion de durée indivisible à celle du temps scientifique indéfiniment divisible. L'idée d'un temps indéfini n'apparaît guère chez l'enfant occidental qu'au moment où ses parents ou ses instituteurs religieux lui parlent pour la première fois de l'éternité, du ciel et de l'enfer. Pour ma part il me semble bien que c'est seulement alors que se forma proprement chez moi l'idée du temps, de son uniformité, de son infinité. Je fus grandement frappé, comme beaucoup d'autres

enfants sans doute, par l'image de cette horloge infernale dont le pendule répète sans cesse : toujours jamais ! toujours jamais ! Et je passai de longues heures à songer à ce temps qui fuit toujours, sans jamais s'épuiser.

En résumé, le temps astral et le temps imaginaire ou temps scientifique sont des notions absolument liées et dérivées, le temps imaginaire ayant été abstrait du temps astral qui lui-même avait été détaché de la durée céleste.

La durée d'un individu est essentiellement concrète, homogène et indivisible et quoique toujours concrète, essentiellement hétérogène et discrète d'un individu à l'autre. La durée est une perception.

Le temps astral formé précisément de ce qu'il y a de changeant dans les astres, c'est-à-dire de leurs activités rayonnantes est un milieu concret et continu, mais non homogène. Formé en effet par l'incessante fusion d'influences diverses, c'est une sorte de tissu dont l'épaisseur et le dessin incessamment varient, mais d'une façon régulière. Le temps astral est une notion mixte, mi-perception, mi-conception.

Le temps scientifique, ou temps proprement dit, n'est rien autre chose qu'une succession imaginaire, qu'un écoulement continu du néant. Le temps scientifique est indépendant de l'idée d'un être quelconque, il est homogène et continu précisément parce qu'il ne contient plus rien de réel qui puisse en couper la continuité ou en troubler l'uniforme homogénéité. L'infinie grandeur du temps éblouit, mais sa misère ne saurait être dépassée puisqu'il est vide de toute réalité. Le temps n'a qu'une existence subjective et la tension de l'imagination qui s'efforce d'y ajouter un siècle et puis un siècle, lorsqu'elle tente de construire une grande éternité, en constitue la seule réalité ; c'est une construction imaginaire, c'est une pure conception¹.

1) L'argument de Zénon d'Elée relatif au temps reçoit une solution aussi facile que solide de la distinction du temps et de la durée. Le temps étant seul divisible à l'infini, l'objection du philosophe ne s'applique pas au réel dont les durées sont en effet indivisibles.

II

LES CARACTÉRISTIQUES DU TEMPS MAGICO-RELIGIEUX

Le temps astral et le temps magico-religieux. — Tous les actes magico-religieux des primitifs accomplis à dates fixes ou exécutés dans des circonstances fortuites se passent dans le temps astral et se règlent d'après des considérations astrologiques. Les rites nécessités par les circonstances fortuites : naissance d'un enfant, choix de l'emplacement d'un tombeau, installation d'un camp, construction d'un temple, etc., donnent lieu à des prises d'horoscope, à des présentations au soleil, à la lune ou aux points cardinaux, et ce dans le but d'orienter les rites et avec eux les influences astrales. Quant aux dates des rites périodiques, fixes ou mobiles, toutes ont été déterminées en vertu de considérations d'ordre céleste.

Il est incontestable que les calendriers se sont formés dans les magies et les religions; mais il est non moins assuré qu'ils ont une origine astrologique. Le calendrier a pour but non pas précisément de mesurer le temps mais de fixer les moments critiques de l'activité des astres, l'entrée en jeu et la cessation des influences lunaire ou solaire, planétaires ou zodiacales et, d'autre part, de régler la périodicité des rites nécessaires à l'heureuse ouverture des périodes magiques ou religieuses.

Il n'y a point de magie ni de religion primitives qui n'aient un caractère astrologique et c'est pourquoi certains théoriciens ont pu croire que les anciennes religions et les mythologies pouvaient toutes se ramener à un culte des astres et à des personifications astrales. L'illusion est grande car c'est réduire toutes les anciennes représentations magico-religieuses à la seule représentation du ciel et de la durée céleste; mais, elle s'explique de reste, lorsqu'on songe que le temps astral est le milieu où s'accomplissent tous les rites, et qu'il est la base du calendrier liturgique.

Ces brèves considérations préliminaires suffisent pour nous permettre d'aborder, l'analyse des caractéristiques du temps magico-religieux.

1° *Les dates critiques qui interrompent le temps magico-religieux sont les mêmes que les dates qui marquent les nœuds du temps astral*¹. — A l'origine de tous les calendriers nous trouvons une astrologie météorologique dont le but le plus apparent est de régler les travaux des champs, l'élevage des troupeaux, la poursuite du gibier, voire les relations des sexes.

Une histoire générale du calendrier ou même le simple examen d'un certain nombre de calendriers magiques ou religieux nous montrerait que l'on avait établi des fêtes :

1° Au commencement de chaque mois alors que la lune reprenant son éclat, amène un nouvel ordre de choses ;

2° Aux équinoxes et aux solstices qui marquent les grandes divisions de l'année, les points marquants de la course du soleil et le départ des saisons ;

3° Au commencement et à la fin de chaque année.

Mais qui ne voit que ces dates critiques du calendrier liturgique sont en même temps les dates critiques de la primitive astronomie. Ces dates avaient jadis un caractère magique, comme nos contes de fées et nos traditions populaires peuvent encore l'attester. Durant ces moments sacrés on voit en effet l'eau se changer en vin, les bêtes parler, le bois sec reverdir. Les sorts et les charmes perdent alors de leur force et peuvent être brisés. Ces instants favorables aux œuvres magiques sont demeurés des temps de miracles pour la religion, c'est alors que l'eau sourd dans les tombeaux des saints et que le feu nouveau descend du ciel.

Les dates qui ramènent les labours, les semailles, les récoltes, l'époque de la pêche ou de la chasse, l'accouplement du bétail, la tonte des bêtes à laine et tous les divers travaux de

1) Par dates critiques, j'entends avec M. H. Hubert non seulement les termes extrêmes des sections calendaires mais tout moment qui est l'objet d'une considération particulière. H. Hubert, *loc. laud*, p. 9.

l'année ont été rapportées, elles aussi, dès les plus lointaines origines à des dates astronomiques, à l'âge de la lune ou du soleil, à des levers ou des couchers d'étoile. Les fêtes qui solennisent l'ouverture ou la fermeture de tous les travaux des champs sont donc à la fois des dates religieuses et des dates astrologiques. Et comment en eût-il été autrement, puisque le renouveau du sol et le retour du rut sont étroitement liés au retour du printemps, au rajeunissement du soleil? Les grandes fêtes hébraïques : la Pâque, la Pentecôte, la fête des Tabernacles qui furent tout d'abord des solennités agricoles se réglaient sur la marche de la lune et du soleil.

Quant aux supplications occasionnelles, aux interventions liturgiques provoquées par un fléau, peste, inondation, dévastation de toute espèce, s'il est arrivé qu'on les ait par la suite renouvelées aux mêmes dates, la raison de cette commémoration est toute astrologique. Les faits avaient démontrés que c'était là un moment critique où s'exerçaient des influences célestes redoutables, lever d'étoiles ou conjonction d'astres et l'on résolut de solenniser désormais ce moment dangereux afin de détourner autant que possible les malheurs que la même influence céleste pouvait ramener avec elle. C'est ainsi que les Romains solennisèrent la canicule et instituèrent diverses litanies qui furent par la suite christianisées.

Les commémorations relatives aux héros ou aux dieux recouvrent fort souvent des fêtes d'un caractère tout primitif, agricole ou astronomique. Les jours consacrés à l'ouverture et à la fermeture de la Navigation pour avoir été consacrés à Neptune ou à Isis n'en sont pas moins des fêtes météorologiques. Et alors même que la mémoire d'un mort, dieu ou saint, se place à sa date véritable sans viser à rajeunir quelque fête antique ou à lui ajouter un nouveau lustre elle reçoit ordinairement une consécration astrologique soit que l'on admette que le héros ait pris place parmi les étoiles ou s'en soit allé rejoindre les êtres divins qui conduisent le char ou la barque du soleil. Sa naissance céleste est alors assimilée à quelque

lever synchronique d'étoile ou à la conjonction du soleil en ce jour.

Si donc nous considérons le temps astral comme un rythme ou un système d'ondulations entrecroisées ayant par suite des nœuds et des ventres, on peut donc affirmer que, d'une façon générale, les dates critiques magico-religieuses correspondent aux nœuds du temps astral.

2° *Les dates critiques qui ouvrent les périodes liturgiques ou astrologiques ont une importance supérieure aux intervalles qu'elles limitent.* — Pour chacune des périodes de temps déterminées par le mouvement des astres, le début est un moment capital. C'est alors que les influences qui définissent ou qualifient le temps qui va courir sont dans toute leur nouveauté ce qui leur donne une sorte particulière d'énergie; de plus, jusqu'à ce que l'influence qui commence ait atteint son maximum d'intensité, elle suivra une marche ascendante qui lui confère une sorte de capacité de soulèvement qui lui permet de provoquer des mouvements ascensionnels. Ainsi s'explique la décision d'Arioviste ajournant les hostilités actives jusqu'à la nouvelle lune¹ ou la nécessité de ne couper ses cheveux qu'en lune nouvelle si l'on tient à ce qu'ils repoussent abondamment. C'est en vertu de conceptions de ce genre que nous voyons les Grecs rendre un culte à l'Aurore, les Hébreux fêter les néoménies, les Celtes sanctifier le premier février, le premier mai, le premier août et le premier novembre qui sont les débuts de leurs saisons et presque tous les peuples célébrer la nouvelle année.

La force magique qui descend des astres sur la terre peut être dirigée, orientée, canalisée comme un fleuve et de même que pour un fleuve c'est à sa source qu'il est aisé d'en modifier le cours. Nombre de rites ne sont efficaces que s'ils sont accomplis au moment précis où commence la période nouvelle. La messe de Noël doit se célébrer à l'heure même où le soleil

1) César, *De Bello Gallico*, I, 50.

franchit le point solstitial. La Pâque chrétienne, obligée de tenir compte de l'influence lunaire comme le voulait la Pâque hébraïque, et de l'influence solaire, comme l'exigeait le Mithriacisme ou d'autres religions de mystère, doit être célébrée le jour même où l'influence de la lune nouvelle s'ajoute à celle du soleil équinoxial pour en exalter la vertu.

La très grande importance des dates critiques qui ouvrent les périodes tient encore à une autre raison. Les nouvelles influences, qui entrent alors en jeu, s'étendent évidemment sur toute la période ; puisque c'est la durée de leur action qui détermine celle de la période. En conséquence les faits importants ou singuliers qui se passent à l'heure décisive du début d'une période se reproduiront vraisemblablement avec fréquence durant toute la période. Par suite l'observation attentive de ce qui se passe alors, permet de prévoir ce qui se passera durant la période entière. Le début engage et prédit la suite.

Nombre de dits météorologiques impliquent cette conviction. C'était jadis une opinion fort répandue que les vents, les brouillards, les divers météores qui se produisent les douze premiers jours de l'année ou les douze jours qui suivent la Noël indiquent ce qui se produira durant les douze mois de l'année ; le premier jour correspondant au premier mois et ainsi de suite¹.

Regarde comme sont menées
Depuis Noël douze journées,
Car suivant ces douze jours,
Les douze mois auront leurs cours.

La pluie qui tombe le premier dimanche de Carême ou le premier dimanche de la Trinité entraîne la pluie pour tous les

1) *Mélusine*. I col. 14 et 128.. P. Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*, p. 1886 p. 171-172. Ch. Beauquier, *Les mois en Franche-Comté* P. 1900, p. 19, 140, 160. L. Guillemaut, *Les mois de l'année en Bresse Louhannaise* Louhans, 1907, p. 65.

autres dimanches de l'année. En revanche s'il fait beau le dimanche de Pâques, il fait beau tous les autres dimanches¹.

Les journées des Quatre-Temps et des Rogations permettent aussi de prophétiser.

Telles Quatre-Temps

Telles saisons.

Le temps qu'il fait pendant les trois jours des Rogations se reproduit exactement le même à l'époque des trois grandes récoltes, le lundi commande la fenaison, le mardi la moisson, et le mercredi les vendanges².

Tout le monde connaît l'influence attribuée à Saint Médard :

S'il pleut à la Saint Médard,

Il pleut quarante jours plus tard³.

On connaît moins celle que l'on prête à Saint Lambert et que l'on peut exprimer ainsi :

La pluie au jour de Saint Lambert

Il y en a pour un novennaire⁴.

Mais voici qui est encore plus significatif. Notre-Dame, dit-on, laisse le temps comme elle le prend, ou en termes calendaires : Quand il pleut le jour de l'Assomption (15 août) il pleut jusqu'à la Nativité (8 septembre)⁵.

Enfin ce qui est vrai des phénomènes d'origine astrologique du début d'une période doit l'être aussi des actes d'ordre litur-

1) Ch. Beauquier, *loc. laud.*, p. 36, 80, 174, et 176.

2) Ch. Beauquier, *loc. laud.*, p. 81 et 173.

3) Dr Coremans, *L'année de l'ancienne Belgique*, Bruxelles, 1844, p. 82. Dr Coremans, *La Belgique et la Bohême*, Bruxelles, 1862, p. 96. De Reinsberg-Düringsfeld, *Calendrier belge* Bruxelles 1861, I, 396. Ch. Beauquier, *loc. cit.* p. 85. L. Guillemaut, *Bresse Louhannaise*, les mois de l'année Louhans, 1907, p. 86.

4) Ch. Beauquier, *loc. cit.*, p. 112.

5) P. Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute Bretagne*, P. 1886, p. 200. Cette période du 15 août au 8 septembre est d'ailleurs une période favorable grâce à la bonne influence de Marie. Les œufs qu'on récolte entre les deux Notre-Dame ne se gâtent point et c'est alors qu'il faut récolter les feuilles de noyer dont on fera des tisanes. Cf. Ch. Beauquier, *loc. cit.*, p. 107 et 178.

gique. Accomplir une libation, au début d'une saison sèche, est une façon d'assurer, quand même, l'eau nécessaire durant toute la période. Verser du vin dans les sources, à la veille de la montée de la sève dans les vignes, amorcera et favorisera jusqu'au bout la transsubstantiation qui va s'opérer dans le raisin. Dans l'Inde, un sacrifice qui se développait pendant les douze premiers jours du mois, valait pour les douze mois consécutifs à dater des jours de ce sacrifice ou en d'autres termes étendait son influence protectrice sur l'année entière¹.

Le caractère de nouveauté et de progression ascendante des influences qui se manifestent au début d'une vague de temps, la valeur prophétique et prédéterminante des faits et des actes qui se produisent sous l'empire de ces influences expliquent la place éminente que les jours de fête occupent dans le calendrier, leur caractère à la fois magique et horoscopique. Le jour du Zagmouk à Babylone était marqué à la fois par la prise du destin et l'accomplissement des rites propres à provoquer la pluie et à déterminer la fécondité.

Les influences astrales qui entrent en jeu au début d'une période s'exercent incontestablement durant toute la période, mais il n'y a pas ou il y a peu de jours où cette influence s'exerce avec une telle efficacité. Le premier jour de la période est, selon M. Hubert, l'équivalent de la période entière² et il est vrai que tous les jours de la période sont de la même étoffe et reproduisent le dessin du premier; mais il ne faut pas méconnaître que ce jour initial est très supérieur aux autres jours de l'intervalle considéré, il les détermine, les prépare et les gouverne; il est au reste de l'intervalle ce que la tête est aux membres.

Qu'il y ait, aux dates critiques, sinon une surabondance d'énergie astrale du moins une énergie plus efficace et d'une plus grande emprise, nul doute. Comment expliquerait-on

¹) A. Weber, *Omina et Portenta*, p. 388.

²) H. Hubert, *loc. laud.*, p. 15.

autrement que l'homme aux jours de fête s'enveloppe de netteté et de pureté, procède à des ablutions et à des purifications, revête des habits propres, parfois même des habits neufs, fasse trêve aux travaux serviles et aux opérations de guerre afin d'éviter toute possibilité de pollution ou d'impureté? L'homme sait qu'en ces jours solennels il est plus facile de se laisser imprégner par le mana astral et d'une façon générale de communier avec le sacré, et c'est pourquoi il écarte tout ce qui pourrait diminuer sa réceptivité, c'est pourquoi il prend alors une attitude respectueuse ou religieuse faite de crainte et de désir, d'espérance et de vénération.

3° *L'intervalle qui réunit deux dates critiques se confond avec la durée de l'influence astrale ou liturgique qui règne entre ces deux dates.* Les intervalles compris entre deux dates critiques se définissent par l'ensemble des influences astrales et liturgiques qui agissent pendant leur durée entière, et les influences qui s'exercent uniquement sur une partie de la période considérée déterminent ou définissent un nouvel intervalle; mais les divisions ainsi obtenues malgré leur fondement objectif (les influences propres à l'intervalle) ne fragmentent pas réellement la continuité du temps magico-religieux.

On peut dresser l'horoscope de l'année qui commence et déterminer la qualité de l'influence solaire et zodiacale qui régnera du premier janvier à la Saint Sylvestre; mais cette influence qui se manifestera d'un bout de l'année à l'autre n'exclut pas les influences saisonnières qui suivent chaque solstice et chaque équinoxe, non plus que celle des mois ou des jours. Dans une année faste, l'hiver, le mois de novembre et le vendredi demeurent des temps périlleux. L'année ou la saison constituent bien chacune un temps continu, durant lequel ne cesse d'agir une certaine qualité d'influence; mais l'influence saisonnière s'ajoute à l'influence qui régit l'année, de telle sorte que tous les trois mois elle vient modifier l'épaisseur de son tissu; mais sans l'interrompre.

La durée céleste est une onde éthérée dont le flot formidable

emporte les astres, et son mouvement annuel peut se comparer à une large vague sphérique qui pousse la vague de l'année précédente. Tous les êtres sublunaires baignent dans cette vague et en subissent l'influence; mais regardons-y de près, cette vague se divise pour l'œil attentif en quatre vagues saisonnières colorées tour à tour en vert, or, roux et blanc; et les terriens subissent non-seulement l'influence de l'année, mais ils sont affectés par les couleurs des saisons. Toutefois les vagues saisonnières n'interrompent pas la vague annuelle qui les comprend toutes les quatre; toutes les influences astrales se fondent en un milieu unique et continu que nous avons appelé le temps astral et qui se confond avec le temps magico-religieux.

Le temps astral est continu, mais n'est pas homogène. On peut le comparer à un tissu sans fin et sans couture dont l'épaisseur change d'une maille à l'autre, ou encore à une onde intarissable dont la densité se modifierait à chaque flot. Lorsque nous examinons chaque espèce d'intervalle, heure, jour, semaine, mois, saison, année, nous constatons qu'ils sont caractérisés par des qualités d'influences diverses et l'on peut dire spécifiques; bien plus que les intervalles de la même espèce présentent des différences individuelles, et que chaque heure diffère de celle qui la suit, de même chaque jour, chaque mois et ainsi de suite; mais en réalité, heure, jour, semaine, mois, année, sont des parties indéchirables de la totalité du temps astral ou mieux de la durée céleste.

Mais alors, comment expliquer que les rites n'ont pas une action indéfinie puisqu'ils agissent sur une sorte de fluide continu et indéfini : le temps astral? — L'action des rites est limitée par l'intention même de l'officiant. La prière quotidienne et l'office journalier n'ont d'efficacité que pour le jour qu'ils sanctifient; l'office du dimanche, que pour la semaine. Les Lémures romaines et la fête des morts du christianisme suffisent à apaiser les âmes durant l'année entière. Lorsqu'un enfant demande au ciel de lui conserver toujours la vie des

siens ou lorsqu'un peuple demande aux dieux la gloire éternelle de la patrie, il est sous-entendu : dans la mesure où l'homme et la patrie sont immortels. Mais les Hosannah qui célèbrent la gloire et la puissance de Dieu ont une valeur d'éternité.

Les coupures du temps magico-religieux fixées par l'astrologie et solennisées par la liturgie n'entament pas réellement sa continuité. Toutes les influences astrologiques ou liturgiques s'ajoutent ou se contrarient ; mais se fondent pour ne former qu'une seule onde, qu'une seule influence qui constitue précisément le temps astral ou le temps magico-religieux.

4° La suite des dates critiques et des intervalles qu'elles limitent constitue le calendrier qui permet à la fois de prédire la suite rythmique des mouvements et des influences célestes et d'accomplir en leur temps les rites appropriés. — Les mêmes dates ramènent les mêmes conjonctions d'astres et par suite les mêmes influences astrales. Les mêmes dates ramènent également les mêmes influences magiques ou religieuses, renouvellent la puissance des morts ou des héros, rendent leur efficacité à la puissance des fées ou des dieux. Le calendrier astrologique et le calendrier magico-religieux impliquent ou requièrent la même périodicité.

L'astrologie est la science des rythmes du temps astral et de ses influences tant sur les plantes que sur les bêtes et sur les hommes. Cette connaissance théorique conduit d'ailleurs à des applications pratiques. La vie terrestre étant dans l'étroite dépendance de la vie astrale en recevra une contrariété ou un appui selon qu'elle s'efforcera ou négligera de s'adapter au rythme des astres. Les fêtes magico-religieuses, j'allais dire astrologiques, ont précisément pour but de produire cette adaptation rythmique, soit en disposant les êtres terrestres à mieux recevoir le rayonnement céleste, soit en actionnant le rayonnement astral par les actes liturgiques, et en particulier par les danses et les sacrifices. On peut définir le calendrier, l'ordre des rythmes astrologiques et des rites par lesquels

l'homme doit s'efforcer de s'y adapter et d'y adapter tout ce dont il vit.

Les couleurs agraires et cynégétiques de certains calendriers primitifs ne doivent pas nous faire méconnaître leur caractère astrologique; à y regarder de près, on verra que les fêtes de ces sortes de calendriers ont toujours pour but de rendre l'influence astrale favorable à la culture du sol ou à la poursuite du gibier, voire à la fertilité des femmes. Le calendrier hébraïque a bien nettement ce double caractère agraire et astrologique.

Les calendriers païens présentent d'autres complications, ils comportent nombre de commémorations relatives à des êtres mythiques et c'est précisément le cas pour les religions de mystère. Toutefois il ne faudrait pas s'imaginer que la commémoration de la vie, de la passion et de la mort d'un dieu, ont simplement pour but d'en perpétuer le souvenir. La plupart des dieux qui constituent le centre des cultes païens pour être conçus sur un type humain ne sont que des personnifications de la vie astrale ou de la vie agraire à moins, comme Osiris, qu'ils ne personnifient à la fois l'une et l'autre. Les fêtes de son culte ont pour but de renouveler la vie dans la nature et dans l'homme, de faire participer tout ce qui vit ici-bas au renouveau de la vie des astres et l'homme en particulier à sa vie immortelle et divine. Les fêtes du calendrier égyptien bien qu'elles s'adressent à des dieux et visent à rendre les hommes immortels, n'ont pas cessé de poursuivre des fins agraires et des adaptations astrologiques.

Quels que soient les dieux qu'elles honorent et les fins qu'elles poursuivent, les fêtes païennes visent toutes à rythmer les mouvements de la vie terrestre sur les mouvements de la vie céleste; de façon que la vie terrestre soit tellement imprégnée de la vie céleste, qu'elle participe à tous ses avantages et à toutes ses vertus. La série des rites ordonnancés par le calendrier tend donc en fin de compte à produire une sorte de transsubstantiation divine et c'est là indiscutablement la fin des com-

mémorations mythiques qui emplissent les religions de mystères.

Et qui ne voit que le christianisme avec son calendrier poursuit précisément le même but; et en effet les commémorations de la vie du Christ, de la Vierge et des Saints visent toutes à engendrer la grâce dans les âmes c'est-à-dire la vie divine. Est-ce à dire qu'il n'y ait plus rien là d'astral, ni d'agraire? Remarquons tout d'abord que le cadre astrologique a été conservé tout entier. Le Christ a été écartelé à son tour sur la croix des solstices et des équinoxes. De la mémoire de sa conception à celle de son ascension en comprenant toutes les commémorations secondaires qui se rapportent à la Vierge ou aux Saints, la vie chrétienne s'épanouit dans le cadre annuel des saisons et des révolutions astrales. Certaines cérémonies telles que les Rogations et les fêtes de certains saints protecteurs visent encore tout spécialement les biens de la terre et enfin certaines commémorations saintes telles que la fête de Sainte Marguerite ne sont que des substitutions astrologiques à peine déguisées.

L'ensemble des fêtes chrétiennes, et nous devons y insister, vise la production de la grâce dans les âmes, c'est-à-dire du sacré non plus magique mais religieux; propre non plus à épanouir la vie sensible et matérielle, mais la vie morale et héroïque; la vie qui seule mérite le nom de divine. Du calendrier magique au calendrier religieux, nous changeons d'inspiration. Ecoutez chanter la liturgie chrétienne dans les orgues païennes, c'est bien le même clavier mais ce n'est plus le même souffle; l'instrument est le même et cependant sonne une autre musique. L'air qui court dans cette forêt vibrante n'est plus l'éther matériel qui porte les vibrations des astres ou du moins ce n'est plus lui seul; mais un autre air, un autre éther tout subtil celui-là y remplit tout, fuse de partout, en accords idéaux, en harmonies héroïques; c'est encore un mana; mais un mana purement spirituel, c'est la grâce, c'est le souffle de Dieu. Les orgues n'ont pas cessé de faire écho à la musique des

sphères; mais tandis qu'autrefois elles ne semblaient traduire que le rythme des astres et du monde, elles s'efforcent aujourd'hui de nous faire entendre le vol des esprits et le rythme qui divinise les âmes.

Il ne faut pas oublier qu'entre le calendrier agraire le plus matérialiste, et le calendrier de la religion chrétienne il y a eu bien des transitions et que dans certaines religions de mystère, celle d'Eleusis par exemple, le souffle manique qui sonne dans les chants liturgiques est un mélange de mana et de grâce et semble vouloir infuser à la fois la chaleur du soleil dans l'épi qui mûrit et la vie idéale dans le cœur de l'initié. De la très humble magie à la religion la plus haute, il y a des liens si étroits qu'il n'est pas difficile de retrouver des rites magiques dans le calendrier chrétien, et qu'en regardant bien on trouve dans maints calendriers magiques déjà quelque préoccupation du spirituel. La religion du Christ dans le déploiement de ses fêtes travaille, comme jadis les religions païennes, à faire épanouir dans l'homme une vie divine, mais mieux que le paganisme elle a su comprendre que la vie divine devait être essentiellement idéale.

Mais, direz-vous, le christianisme s'en va déclinant et si lente que soit son agonie, si lointaine encore que soit sa mort, puisqu'on peut la prévoir, ne doit-on pas admettre que le calendrier religieux doive mourir avec lui? Pas plus que le christianisme la religion de demain aussi spirituelle, aussi exclusivement idéale qu'on la suppose ne pourra ni ne devra se dégager du rythme merveilleux qui ramène chaque jour la lumière, et chaque année le printemps. La religion ne saurait oublier que l'homme tout entier, corps et âme, subit l'influence des saisons et des jours. qu'en lui le mouvant univers tout entier retentit et que ce sera sagesse que de rythmer à la fois son repos et sa méditation au rythme même des années et des siècles.

5° *Le rythme qui commande le déploiement des années, doit, suppose-t-on, reproduire le rythme des jours et des mois.* — Les anciens admettaient que les astres devaient un jour se retrou-

ver tous dans les mêmes positions qu'ils avaient occupées au début de leur course, ou mieux, au moment qui était censé celui du départ commun des jours, des mois, des saisons et des années. Pour les sages de la Grèce, et c'était encore la conviction de Platon et d'Aristote, un mouvement qui n'avait ni commencement, ni fin, était nécessairement circulaire. Le parcours de cette piste fermée constituait le temps total ; ce que l'on appelait encore, la Grande Année. Cette conception universellement reçue dès les débuts de la philosophie grecque lui venait de la magie astrologique et remontait vraisemblablement aux origines de ces sortes de spéculation ¹.

Or le rythme de la Grande Année, ou temps total qui ramène tous les astres exactement au même point du ciel, c'est-à-dire au départ de tous les rythmes, est nécessairement un commun multiple de tous ces rythmes et le rythme de chaque astre est un diviseur commun du rythme de la Grande Année. Si donc nous représentons les rythmes des astres chacun par un nombre, le rythme de la grande année est un commun multiple de tous ces nombres soit qu'ils expriment le rythme des jours, des semaines ou des mois dans l'année.

En conséquence les nombres qui servent à diviser les mois en semaines 4×7 (phase synodique) ou 3×9 (phase sidérale) peuvent servir à diviser la Grande Année en semaines d'années de 7 ou de 9 ans. C'est ainsi que le rythme septénaire s'applique à la fois chez les Hébreux, au sabbat, à l'année sabbatique, et aux périodes mythiques de la création qui dans la pensée sémitique était vraisemblablement les sept premiers jours de la Grande Année. Le rythme septénaire (4×7) qui a joué un si grand rôle dans le domaine magico-religieux a dû paraître d'autant plus sacré qu'il correspond au nombre des planètes, dont on a voulu que l'influence s'exerçât sur chaque jour de la semaine. Et cet accord même dut apparaître comme la résultante mystérieuse de profondes harmonies célestes.

1) Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, P. 1913, I, 275.

Le rythme novennaire (3×9) dont on connaît tant d'applications religieuses, ordalies novennaires ou neuvaines de supplication, était également en accord avec le nombre des sphères célestes et la durée du saros, (compté en années sidérales $\equiv 2 \times 9$) qui permet de calculer le retour périodique des éclipses.

Le nombre qui sert à diviser l'année en dix mois (2×5) a permis de grouper les années par lustres ou par décades, le siècle lui-même comporte autant de décades que de mois l'année. La division de la grande année en périodes de cinq ou de dix ans si souvent utilisée en Grèce pour le retour des fêtes religieuses et particulièrement des jeux sacrés pouvait d'ailleurs également se déduire de la division de l'année en 360 jours.

A la division de l'année en saisons correspond encore la division de la Grande Année en quatre âges, dont l'âge d'or qui correspond au printemps ou à la jeunesse du monde.

Il est inutile d'insister davantage sur l'origine astrologique des grandes périodes sacrées de cinq, de sept et de neuf ans, qui déroutent si fort ceux qui n'ont pas médité, comme les anciens, sur le cycle fermé de la Grande Année, commun multiple de tous les rythmes qui se déroulent en son sein.

Ces nombres sacrés ne s'appliquent pas seulement aux rythmes astraux, mais à toutes les durées et en particulier à celle de la vie humaine, aussi ne devons-nous pas nous étonner si tous les cinq, sept ou neuf ans sont des périodes critiques, si la maladie ou la grossesse ont leur terminaison heureuse ou fatale au bout de sept jours et de neuf mois.

Le temps astral est un tissu à dessins multiples et de grandeurs diverses. Bien entendu ces dessins se répètent; ainsi les jours, les mois, les saisons. Mais de plus les grands dessins reproduisent les mouvements et les lignes des dessins plus petits; ainsi les groupements d'années reproduisent les groupements de jours; ainsi la Grande Année se divise en saisons comme l'année ordinaire, laissant toujours espérer, à l'homme insatiable, le retour de l'âge d'or.

Le temps astral formé de tous les rayonnements planétaires et stellaires constituait une sorte de mana ou de rayonnement universel et sa continuité, son inconsutilité amena les anciens à confondre la Grande Année ou le temps total avec le rayonnement ou l'expansion cyclique de l'âme du monde. Les astres et les hommes ne sont que des émanations, des condensations de cette âme universelle, des nœuds de cette unique ondulation et les rythmes de leurs vies ne sont que des sous-multiples des mouvements et du rythme de cette âme divine.

Le calendrier magico-religieux qui connote la suite des rythmes par lesquels l'âme du monde se manifeste et emplit les âmes des astres et des hommes est donc bien la suite des rythmes de la vie universelle au sens des primitifs et des physiologues ou plus brièvement la notation des rythmes du sacré. Le christianisme, en ce point, n'a donc rien inventé; il a fait mieux, il a compris que le vieux calendrier païen était le fruit merveilleux d'observations et de pensées millénaires, de méditations infinies, qu'il avait fini par faire corps avec la pensée religieuse et tout simplement il l'a adopté. Certes cette adoption ne s'est pas faite sans hésitation, sans tâtonnements, mais elle s'est faite.

Et dans ce cadre des rythmes de la vie magique l'Église nouvelle a su encadrer les gestes de la vie sainte. Grâce aux religions de mystère, grâce surtout au christianisme le temps après avoir été le battement du pouls de l'univers est devenu le battement du pouls du Rédempteur des âmes. Le rythme organique s'est mué peu à peu en rythme spirituel. Certes les premiers chrétiens se sont mépris sur le sens de la parousie, ils l'avaient conçue comme un prochain retour de l'âge d'or; mais leur élan même postulait et préparait le règne de l'esprit pur.

Malheureusement le christianisme a toujours conservé, suite sans doute de l'illusion première au sujet de la parousie, un goût pour la domination terrestre qui a singulièrement gâté son œuvre et semble-t-il rendu plus difficile l'avènement de ce

règne de l'esprit. Quoi qu'il en soit il est permis d'espérer quand même et d'entrevoir une société spirituelle qui née dans l'Église ou hors d'elle l'absorbera et entraînera tous les hommes de bonne volonté à la poursuite exclusive d'un pur idéal. Et dans cette société nouvelle l'enseignement et la liturgie sauront utiliser l'envol incomparable des vieilles fêtes millénaires.

III

LA GENÈSE DE LA NOTION D'ÉTERNITÉ.

Les dates critiques du calendrier ou des temps magico-religieux constituent également des dates critiques pour les temps mythiques et l'éternité divine.

En effet, les esprits et les dieux semblent choisir de préférence les dates critiques du temps astral pour leurs manifestations ou leurs épiphanies. Les esprits des morts apparaissent volontiers au début de la saison sombre (1^{er} novembre). C'est à l'équinoxe du printemps que ressuscitent Jésus et les dieux de la végétation. — Mithra (le Sol Invictus), Horus, et le Christ sont nés au solstice d'hiver. C'est à l'Épiphanie, à l'achèvement de la période solstitiale que passe la chasse du roi Hérode, à la Chandeleur, début du printemps celtique que la Vouivre fabuleuse sort de son repaire. Et inversement, en ces jours sacrés, les rites et les cérémonies orientent tous les esprits et tous les cœurs vers ces manifestations miraculeuses. Lorsque les astres sonnent Noël aux cieux étoilés cette fête sonne à la fois sur la terre et dans l'empyrée, parmi les hommes et parmi les dieux.

Les vies des êtres surnaturels fées, héros ou dieux, participaient, croyait-on, comme les hommes et comme les astres à la vie universelle, à sa substance et à ses rythmes. Et ceci nous explique fort bien pourquoi les dates critiques de la liturgie avaient un écho dans la durée mythique.

Mais pourquoi les intervalles de cette durée mythique semblent-ils si différents des intervalles du temps calendaire? Le temps du monde des fées ou le temps du Paradis est dix fois, cent fois, mille fois plus long que le temps terrestre ou ce qui revient au même paraît dix fois, cent fois, mille fois plus court aux hommes habitués à la lenteur du temps astral. L'homme qui a été entraîné par les fées en quelque demeure souterraine ou enlevé dans les cieux par un génie ou par un ange, s'il en revient jamais croit n'y avoir passé qu'une heure ou un mois alors qu'il y a vécu un siècle. Personne, parmi les vivants qui le reconnaissent et lui-même ne reconnaît personne, En réalité les êtres surnaturels bien qu'ils agissent et se manifestent dans le temps vivent hors du temps ou dans un temps différent du nôtre. Y a-t-il là quelque contradiction ?

Cette contradiction inhérente à tout ce qui dure n'inquiétait guère le primitif. Elle se réalise dans les dieux et les astres comme elle se réalise en nous. Nous durons et changeons tout à la fois; nous aussi nous sommes toujours les mêmes, bien que chaque jour nous vieillisse un peu. Les esprits et les dieux peuvent naître et mourir sans que ces changements accidentels n'altèrent leur substance sacrée et n'interrompent leur durée.

Il faut distinguer deux choses dans tout être qui agit : ce qui dure et ce qui change ; par ce qui change il se manifeste dans le temps, par ce qui dure il échappe au temps. Tous les êtres, si conscients, ont le sentiment qu'ils durent, la perception de leur durée; mais ce sentiment peut-il être le même chez les dieux ou les génies que chez les hommes ? Les primitifs, ne le croyaient pas et c'est ce qu'ils entendaient signifier par ces histoires d'hommes qui transportés en un pays surnaturel dès lors ne sentent plus le temps s'écouler de la même manière.

Se sentir durer c'est aussi se sentir écouler ; mais plus on se sent durer et moins l'on se sent changer et si le sentiment de la durée en venait à exclure celui du changement on aurait

1) Cette question a été le point de départ du mémoire de M^e H. Hubert.

alors la perception de la durée pure, ou le sentiment de l'éternité.

Les primitifs se sont-ils jamais fait un raisonnement de ce genre, cela n'est point démontrable ; mais on peut essayer de reconstruire la route par laquelle l'homme y arriva. Les sauvages pas plus que nous n'ignorent que le temps du chagrin ou de la douleur marche à pas de tortue tandis que le temps du bonheur s'envole à tire d'ailes. Un temps paraît d'autant plus long que les impressions d'effort ou de contrariété qu'on éprouve durant ce temps sont plus vives et plus nombreuses. Le soldat qui grimpe une côte ardue trouve le temps d'autant plus long que son fournement est plus lourd ; le malheureux grabataire mesure la lenteur du temps à la vivacité de sa douleur. Tout ce qui accroît le sentiment que nous changeons, la sensation sourde qu'il se détruit en nous quelque chose nous fait mieux sentir la griffe du temps. En revanche lorsque le corps se porte bien, l'homme qui aime ou qui admire, l'esprit qui médite ou qui contemple ne sent plus passer le temps. Dans l'extase amoureuse on prend des jours pour des heures, dans l'extase religieuse cent ans paraissent comme un jour. Tout ce qui accroît le sentiment de notre personnalité, qui nous donne un sentiment plus fort de notre vitalité, j'allais dire de notre indestructibilité, nous fait mieux percevoir notre pouvoir de résister au temps, augmente en nous le sentiment de la durée, de notre propre durée. Le temps « nous dure » lorsque nous avons quelque ennui, mais nous ne le sentons plus passer lorsque notre être s'accroît, ou s'épanouit.

Après avoir fait cette analyse, l'homme ne douta pas un instant qu'elle fut valable pour les esprits et les dieux. Les esprits maudits, anges déchus, âmes damnées, fées mauvaises, alors même qu'ils vivraient indéfiniment ont l'impression d'une destruction incessante parce qu'ils sentent perpétuellement une douleur nouvelle et c'est ce sentiment dont ne parlent guère les prédicateurs, qui leur est une incessante torture et leur suggère leurs actions méchantes. Les êtres de

malheur ignorent ce que c'est que l'éternité ils ne connaissent que les griffes du temps, vautour horrible qui leur ronge le cœur. Ces temps de douleur sont d'ailleurs très inégalement longs puisqu'ils varient avec la nature et la violence des tortures et c'est pourquoi les kalpas des enfers bouddhiques sont très inégaux. Ce n'est que par métaphore que l'on peut parler d'un enfer éternel, d'abord parce qu'on peut toujours lui fixer un commencement, ensuite parce qu'il ne représente jamais, à un moment donné, qu'un nombre fini.

Les esprits bienheureux, ou qui jouissent de la vie bienheureuse ignorent par définition la douleur ou l'ennui ; ils jouissent de la vie sans en sentir l'écoulement. Le temps de leur vie peut être rythmé comme la vie humaine par la respiration ; ce rythme n'interrompt pas leur bonheur, c'est le rythme d'une respiration amoureuse. Pour eux le temps s'écoule sans qu'ils s'en aperçoivent, ainsi qu'il arriva 'au moine tombé en extase. Le sentiment de la durée est essentiellement un et ne se nombre pas.

La théologie catholique, c'était du moins la pensée de saint Thomas, admet que l'âme n'est soumise au temps proprement dit qu'en raison de son union avec le corps ; mais qu'une fois séparée de son enveloppe mortelle elle vit dans l'*ævum* qui est le temps des purs esprits, ou plus exactement hors du temps, dans la durée pure. L'âme n'éprouvera plus alors de changements sans pour cela subir l'anéantissement ; unifiée dans la contemplation ou dans l'amour elle n'aura plus qu'un sentiment celui de posséder sa vie dans la vie divine, de jouir d'une joie pleine qui la remplira toute entière¹.

Et, chose remarquable, cette conception n'est point particulière au christianisme. Elle ressemble en effet à s'y méprendre à la conception bouddhique du Nirvana. L'âme déliée de toutes ses attaches corporelles et parvenue à cet état bienheureux que l'on a pu confondre avec l'anéantissement vit enfin hors de

1) Saint Thomas, *Summa contra Gentile*, IV, 97. Cf. G. Lechalas, *Etude sur l'Espace et le Temps*, p. 1910, P. 208-209.

toute vie changeante, abimée dans une pensée ou une volonté universelle. Le parallélisme même de ces deux notions, le Nirvana et l'ævum, démontre que d'un côté comme de l'autre la vie sans écoulement des bienheureux et par suite les vies des dieux ont été conçues comme des vies extatiques et leurs durées comme des durées emplies par une pensée unique, sans succession ni changement.

Ajoutons enfin que cette conception d'un cœur extasié qui peut être soumis à un rythme, sans qu'il puisse discerner ses propres battements, a ses plus lointaines origines dans les pratiques mêmes de la magie. Les fêtes de la liturgie magique ont été fréquemment des occasions de provoquer l'extase soit par des fumeries ou des beuveries enivrantes soit par les sauts ou les danses. Qu'il me suffise de rappeler les fêtes du Hikuli chez les Indiens du Mexique. Ce ne sont pas les civilisés qui ont inventé les paradis artificiels. Les fêtes religieuses sont également des occasions d'extase ; mais bien que l'on continue d'y utiliser les moyens sensibles, les chants et les parfums, l'orgue et l'encens, on y ajoute des moyens plus spirituels l'éloge des vies héroïques, la peinture de la gloire ou de la vie bienheureuse, la prière et l'adoration. Aux paradis artificiels de la magie, les religions ont opposé leurs paradis spirituels. Tous ceux qui participent aux fêtes litturgiques, ne serait-ce que par contagion communient avec le sacré et si tous n'entrent pas en extase tous y acquièrent une idée de ce que peut être l'extase. Mais si les dates, les dates critiques du temps magico-religieux sont des moments durant lesquels le temps comme au ciel suspend son vol ; supprimez les intervalles qui séparent ces dates les unes des autres, le temps ne sera plus qu'une suite de fêtes ininterrompues, une perpétuelle liturgie solennelle : le temps des esprits purs, l'ævum ou le Nirvana.

La notion d'ævum est bien proche de la notion d'éternité. L'éternité de même que l'ævum est le sentiment d'une durée qui ne s'écoule pas et qui ne finira jamais. L'être éternel, il est vrai, sait et sent qu'il n'a jamais commencé tandis que

l'esprit glorifié sait qu'il n'a pas toujours été glorieux; toutefois la parenté des deux notions est éclatante. L'ævum, le nirvana et l'éternité, échappent au nombre et à la mesure.

L'éternité comme l'ævum n'est donc qu'une notion imaginaire, une projection, une extériorisation du sentiment extatique durant lequel le temps paraît être aboli. La genèse de cette notion et surtout sa généralisation a été certes favorisée par les griseries collectives des fêtes liturgiques; mais elle s'est développée surtout chez les ascètes de la magie et de la religion. Les rudes pratiques de l'initiation et de la vie religieuse en anéantissant le corps ont porté l'âme à un point où il lui suffit d'un choc pour la faire entrer en extase. Un Çakya-Mouni ou un saint François d'Assise étaient toujours prêts à échapper au temps, à abandonner leur corps, pour contempler le seuil de l'éternité.

Notion imaginaire; est-ce à dire que la notion d'éternité n'ait aucune valeur et aucune utilité? Non point. L'affirmer, ce serait tomber dans la même faute que si l'on méconnaissait la valeur et l'utilité du temps scientifique cette autre notion imaginaire. Projection du sentiment extatique, l'éternité est du même coup la projection de notre soif de bonheur, des appels de notre esprit à toujours plus de lumière, de notre cœur à plus d'amour, de l'être tout entier à toujours plus d'être. Les religions en nous proposant de travailler pour l'éternité offrent à notre effort un but adéquat à l'infini de nos aspirations et de nos désirs. Mais, direz-vous, est-il nécessaire de croire à l'immortalité personnelle pour avoir un suffisant motif d'agir. Les faits se chargent d'établir le contraire. Ceux qui ne croient pas au ciel, société d'extatiques anéantis en Dieu, veulent du moins réaliser ici-bas une société idéale, y ramener l'âge d'or; chasser de la terre le chagrin et les douleurs, y installer le bonheur de vivre. Mais par cet effort même, par le seul fait qu'il réalise une œuvre qui dépasse l'individu et la société présente, l'homme s'évade du temps et s'immortalise.

P. SAINTYVES.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

L. BRÉHIER. — **L'art chrétien, son développement iconographique jusqu'à nos jours.** Paris, H. Laurens, 1918, 1 vol. in-8, 456 p.

Cet important ouvrage d'un homme entre tous laborieux nous apporte les résultats de longues études et de patientes réflexions sur un des aspects particuliers de l'histoire de l'art. C'est en vérité son sous-titre qui marque exactement son intention et son contenu. Ainsi que le dit excellemment son auteur lui-même, « l'iconographie religieuse peut être considérée comme une science auxiliaire de l'histoire de l'art. Elle se propose d'étudier la méthode suivie par les artistes dans la représentation des types religieux et, par suite, de découvrir des règles qui permettent de les reconnaître, et de pénétrer jusqu'aux idées dont ces types sont les symboles. » L'histoire de l'art proprement dite étudie *la forme*, que les artistes ont donnée à leur pensée, à toute leur pensée artistique jusqu'en ses œuvres de fantaisie pure ; l'iconographie se borne à l'étude des *types* — en l'espèce des types religieux, — mais elle en recherche l'origine et le sens ; par là elle atteint le sentiment religieux et son expression, dogmatique ou rituelle selon les cas. Assurément il n'est ni facile ni souhaitable de séparer l'histoire de l'art et l'iconographie, mais il est possible et utile de se placer parfois plutôt au point de vue de l'une qu'à celui de l'autre et d'éclairer l'une par l'autre. Il est, du reste, juste de confesser qu'en ce qu'elle représente un de nos moyens essentiels d'atteindre la réalité du sentiment religieux, l'iconographie chrétienne possède une portée qui dépasse celle de l'histoire de l'art. C'est donc une excellente idée que d'avoir tracé un tableau d'ensemble de l'évolution de l'iconographie chrétienne, car

c'est, en un sens, un tableau de l'évolution du sentiment chrétien. Je dis *en un sens*, parce qu'enfin l'iconographie n'exprime pas toute la pensée chrétienne et surtout n'exprime pas toujours toutes ses modifications au temps même où elles se produisent ; il lui arrive aussi de verser, si j'ose dire, dans le *cliché* indifférent à la vie. D'où il suit que l'historien du sentiment religieux qui consulte l'iconographie a des précautions à prendre avant de conclure des images aux idées ; mais là dessus tout le monde est d'accord.

L'économie générale du livre est la suivante : Une Introduction pose le problème, dont l'étude se trouve ensuite répartie en quatorze chapitres substantiels ; ils nous conduisent des origines de l'art chrétien aux tentatives du xix^e siècle pour renouveler l'iconographie religieuse. Quatre chapitres se rapportent à l'Antiquité, neuf au Moyen-âge, un seulement aux Temps modernes et contemporains ; double disproportion qu'explique la nature même des choses : c'est au Moyen-âge que la prédominance presque exclusive du sentiment religieux dans l'art chrétien donne à l'iconographie toute son importance et toute sa valeur d'enseignement ; c'est également au Moyen-âge que se posent ces délicates questions d'influences, d'*infiltrations* artistiques, si difficiles à éclaircir et qu'il faut regarder de près ; c'est au Moyen-âge encore que l'art iconographique cherche à enfermer dans des cycles de plus en plus amples la vie tout entière ; c'est donc sur l'iconographie médiévale qu'il est légitime et indispensable d'insister. Au temps de la Renaissance, de redoutables concurrences au sentiment religieux s'introduisent dans l'art et il n'est pas exagéré de dire que, malgré quelques tentatives de renouveau et des efforts individuels intéressants, elles ont, de siècle en siècle, depuis lors, diminué son influence et altéré son inspiration. Que de *sujets religieux*, traités par d'illustres artistes modernes, qui ne reflètent plus, je ne dirai pas même un *esprit* religieux, mais seulement une *intention* sincèrement religieuse ! Et comme il est incontestable qu'au total, depuis le xvi^e siècle, la domination de la foi sur les âmes a perdu constamment de sa puissance, autant en profondeur qu'en étendue, cette décadence de l'iconographie chrétienne se présente selon la logique et la loi de son histoire. C'est pourquoi, mis à part l'expression sincère et vraiment vivante des sentiments personnels de tel ou tel artiste, du reste assez mal à l'aise dans son ambiance, l'iconographie chrétienne

est aujourd'hui tombée dans le procédé, la convention et l'insincérité; les qualités artistiques d'exécution qui s'imposent parfois dans telle ou telle œuvre ne doivent plus rien à l'émotion authentiquement chrétienne. Et cette constatation même est d'importance, touchant la confiance que mérite « en histoire » une enquête iconographique comme celle de M. Bréhier.

Aussi bien ne s'exprime-t-elle pas seulement en une description claire et bien ordonnée; elle veut nous conduire à une classification raisonnée des sources d'inspiration, des méthodes d'expression, des types et des influences et, partant de là, à une explication de la vie de l'iconographie chrétienne. Son effort n'est point stérile : il ressort du livre des impressions et des conclusions très nettes, sans même que l'auteur les formule. En somme, l'iconographie chrétienne a trouvé le principe même de son existence et sa dignité religieuse en ce qu'elle a été, comme voulait l'être l'art chrétien tout entier, « un enseignement véritable, adapté à toutes les exigences intellectuelles et morales de ceux sur lesquels il devait agir. » Cet enseignement s'est développé suivant deux tendances : l'une qu'on peut nommer *historique*, ou réaliste, qui expose et, pour ainsi dire, raconte les vérités de la foi, par l'expression des faits de son histoire; l'autre toute *symbolique*, qui enferme ses leçons sous des représentations, non pas certes artificielles, mais réglées sur un canon d'interprétation qu'on n'acquiert point sans une sorte d'initiation. Selon M. Bréhier, c'est en Syrie qu'il faudrait chercher le point de départ de la première de ces tendances et c'est d'Alexandrie que serait partie l'autre, dès l'Antiquité. Il a pris soin, et je l'en loue grandement, de nous mettre en garde contre la manie si dangereuse de trouver des intentions symboliques partout : on ne saurait trop se rappeler que le symbolisme *d'interprétation*, celui dont a si déplorablement abusé Huysmans dans sa *Cathédrale*, ne mène qu'à la fantaisie et aux hypothèses arbitraires, et que seul vaut d'être considéré le symbolisme *d'intention*, la volonté marquée par l'artiste de traduire une idée donnée par un certain symbole.

L'information de M. Bréhier est très riche et très sûre et ce n'est pas un mince mérite que d'en avoir condensé l'ample matière dans les limites relativement étroites d'un seul volume. Assurément on peut chicaner sur tel détail ou telle opinion; nul ne s'en étonnera : en ces matières si souvent incertaines, un accord complet de tous

les hommes compétents semble impossible. Je passe sur ces divergences, mais je marquerai quelques points où, en me séparant de l'auteur, j'ai bien l'impression que je suis plus près que lui de l'exactitude.

Il écrit (p. 3) que la Crucifixion est une des scènes les plus familières de l'art chrétien de tous les temps; l'expression a sûrement dépassé sa pensée; l'art chrétien primitif ne s'attache que très tardivement à cet épisode de l'histoire évangélique; M. Bréhier n'a pourtant pas oublié, j'imagine, son excellente étude sur *les origines du Crucifix dans l'art religieux*. Il ne saurait s'agir ici que d'un lapsus. — La note 2 de p. 13 rappelle les textes bibliques relatifs à la prohibition des images; j'aurais aimé qu'on nous fit remarquer qu'au vrai ils ne signifiaient pas ce qu'on leur a fait dire, chez les Juifs eux-mêmes, et que cette interprétation étroite nous a probablement privés de nombre d'œuvres d'art intéressantes. — Je lis p. 30 : « Malgré les tentatives que l'on a faites pour expliquer son origine par l'influence de cultes étrangers, il semble bien que ce symbole (celui du poisson), si bien adapté au langage mystique, soit une création proprement chrétienne. » Je me méfie beaucoup des créations autogènes dans « le ressort » religieux du syncrétisme syrien et j'imagine que les poissons sacrés d'Atargatis ne sont point sans parenté avec l'ἰχθύς chrétien; ce n'est pas ici le lieu de développer mon opinion, mais je considère que la question est tranchée présentement dans le sens tout opposé à celui de la conclusion de M. Bréhier. — J'ai du mal à consentir à l'attribution de la *Prima Petri* à l'Apôtre Pierre (p. 33) et, pour tout dire, je ne crois pas qu'un seul exégète compétent y consente aujourd'hui plus que moi. Les érudits qui traitent des choses chrétiennes en France ne se persuadent pas assez que de solides connaissances d'exégèse trouvent leur emploi en beaucoup d'occasions. — De même est-il impossible — et cela d'un consentement encore plus général — de citer l'*Épître aux Hébreux* comme de S. Paul (p. 37, n. 3). — C'est évidemment s'avancer beaucoup et plus loin que je n'irais, que d'affirmer que « l'évangile de St. Jean (est) connu à Rome dès la fin du 1^{er} siècle » (p. 52). Était-il seulement écrit en ce temps-là ? Je crois la réponse négative très assurée : le contenu du livre impose la date 100-125.¹

1) Cf. le très prudent, très impartial et très bien informé travail de H.

— Je m'étonne qu'étudiant (p. 54) « le prototype de la Madone tenant l'Enfant Jésus sur ses genoux, » M. Bréhier, qui, par ailleurs (p. 56), attribue justement une grande importance à l'influence égyptienne sur le symbolisme chrétien primitif, ne mentionne pas la figure d'Isis allaitant Horus. Je ne sais pas qui hésiterait à reconnaître une « Vierge à l'Enfant » dans une pléce comme l'ivoire n° 26255 du British Museum, qui se rapporte authentiquement à Isis¹. — Ce que je lis (p. 59) sur le concile d'Ephèse (de 431) ne me satisfait point : « le concile d'Ephèse proclama contre Nestorius la nature divine du Christ dès sa naissance et appela la Vierge Mère de Dieu, « Theotokos ». Nestorius ne nie pas la nature divine du Christ dès sa naissance et encore moins se refuse-t-il à nommer la Vierge Marie « Theotokos » ; il demande seulement qu'il soit bien entendu que ce qui est né d'elle c'est la nature humaine et non la nature divine du Christ. Après la publication du *Livre d'Héraclide de Damas* (1910) et du *Nestorius* de Loofs (1914), il n'est plus permis d'accepter sur le patriarche les racontars Cyrilliens. » — A la même p. 59, M. Bréhier énumère les écrivains chrétiens qu'il regarde comme la parure théologique du iv^e et du v^e siècle ; ce sont, pour l'Orient, les trois grands Cappadociens et Jean Chrysostome ; pourquoi pas Athanase ? Pourquoi pas, surtout, Théodoré de Mopsueste, le vrai père du nestorianisme, et Théodoret et Cyrille d'Alexandrie ? En Occident, pourquoi S. Ambroise et pas S. Hilaire ? — Encore à la même p. 59, il est question, sans un mot de réserve, de « l'invention de la Vraie Croix » par Sainte Hélène ; et c'est en vérité, fâcheux, car il s'agit de la plus insoutenable des légendes, abandonnée par les érudits catholiques eux-mêmes². On ne saurait trop se mettre en garde

L. Jackson. *The problem of the fourth Gospel*, Cambridge, 1918, p. 8-17, pour me borner à la dernière étude digne d'attention ; elle se tient d'ailleurs en deçà des conclusions à mon avis bien fondées.

1) Il représente d'ailleurs un type bien connu. Cf. V. D. Scott-Moncrieff. *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913, ch. IV et V.

2) A la p. 79, M. Bréhier revient sur Nestorius et Eutychès ; il fera bien, une autre fois, de serrer plus rigoureusement ses définitions théologiques ; on n'est jamais trop circonspect en la matière.

3) Je renvoie à la minutieuse étude de J. Straubinger : *Die Keurzauffindungslegende*, Paderborn, 1913, ou, plus simplement, à l'article *Croix (Invention et exaltation de la)* dans le *Dictionnaire d'Archéol. chrét.* de D. Cabrol, fasc. xxxiv (1914)

contre les méprises du lecteur. M. Bréhier est-il bien sûr de n'avoir point laissé un piège, encore, dans la phrase où il nous dit (p. 65) que, « dès le iv^e siècle apparaissent les images miraculeuses, exécutées aux temps évangéliques ou même non faites par la main d'un homme (achéiropoïètes) » ; un simple renvoi au livre de Von Dobschütz, *Christusbilder* (1899), p. 40 et 55 aurait dégagé sa responsabilité. — Je ne vois pas que, nous parlant de l'évolution du type du Christ (p. 70 et s.), il ait signalé l'influence de la représentation courante de Sérapis, pourtant très vraisemblable.¹ — A la p. 88, M. Bréhier semble attribuer à la définition du concile d'Ephèse, de 431, une influence décisive sur le développement du culte de la Vierge ; si telle est bien sa pensée, je crois qu'il se méprend : c'est l'extension du monachisme ascétique qui explique ce développement-là. — Est-il légitime de qualifier les gnostiques sabéens, dont l'influence semble capitale sur la formation de Mani, de « secte hérétique » (p. 121) ? Leur religion paraît tout autre chose qu'une simple hérésie chrétienne.

Je m'arrête : le lecteur comprendra qu'il s'agit en tout cela de chicanes de spécialiste, qui n'ont pas, en soi, grande importance, d'autant plus qu'elles se rapportent à des questions où il est bien difficile d'être tout à fait « au courant » si l'on est pas tout à fait « du métier ». De ce point de vue, il est juste de reconnaître que M. Bréhier reste fort au dessous de la moyenne d'erreurs communes aux savants « du dehors. »

L'ouvrage est très bien présenté, très bien imprimé, très richement illustré de 241 figures qui *prouvent* autant qu'elles ornent. Une abondante Bibliographie méthodique et un Index développé le complètent heureusement. L'auteur a songé à ceux qui travaillent, autant qu'à ceux qui lisent pour leur plaisir ; il doit en être remercié ; son livre rendra les plus précieux services.

CH. GUIGNEBERT.

1) Cf. Donehoo, *Apoc. Life of Christ*. p. 205.

Dom R. HUGH CONNOLLY, M. A. — **The so-called Egyptian Church Order and derived Documents** (dans les *Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature* de J. Armitage Robinson, vol. VIII, n° 4), Cambridge (University Press), 1916, in-8°, xiv-197 pp.

Un recueil important de canons ecclésiastiques a été édité d'après une version éthiopienne dès 1691 par Job Ludolf (*Commentarius ad historiam aethiopicam*), puis d'après une version copte memphitique en 1848 par H. Tattam (*The apostolical Constitutions or Canons of the Apostles*), d'après une version copte sahidique en 1883, par Lagarde (*Aegyptiaca*) et en 1884, par U. Bouriant (*Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne*, t. V et VI), d'après une version latine en 1900, par E. Hauler (*Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina ; accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum reliquiae*), enfin d'après une version arabe en 1894, par G. Horner (*The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*). Mais les divers manuscrits dans lesquels il nous est arrivé se présentent comme des traductions d'un texte grec qu'on n'a pu encore retrouver.

Le recueil ne porte pas de titre. Comme il a été trouvé d'abord en Egypte, il est habituellement désigné sous le nom de *Constitution ecclésiastique égyptienne*. Mais rien dans son contenu ne justifie cette appellation et son origine est restée jusqu'ici mystérieuse. H. Achelis (*Die Canones Hippolyti*) le regardait comme un remaniement des *Canons d'Hippolyte* et comme la source principale du 8^e livre des *Constitutions Apostoliques*. Au contraire F. X. Funk (*Die apostolischen Constitutionen*) le présentait comme une adaptation du 8^e livre des *Constitutions apostoliques* et comme une source importante des *Canons d'Hippolyte*.

Un religieux anglais, Dom Connolly, s'attache à montrer par une comparaison minutieuse de ces divers écrits que la *Constitution ecclésiastique égyptienne* est plutôt la source commune des *Canons d'Hippolyte* et du 8^e livre des *Constitutions Apostoliques*, comme aussi des *Constitutions données par Hippolyte*, qui constituent une édition abrégée de ce dernier livre, et du *Testament de Notre Seigneur*, qui se lit en tête de la même compilation. Puis il ajoute que

ce recueil, où ce n'est point le Christ qui intervient, ni aucun des apôtres, mais seulement un évêque parlant à des évêques, doit être regardé comme une œuvre d'Hippolyte à plus juste titre que les *Canons d'Hippolyte* ou que les *Constitutions données par Hippolyte*, dont le titre lui aura été certainement emprunté et s'explique par lui. Plus précisément, de la Préface, où l'auteur, ayant rappelé son ouvrage antérieur *Sur les Charismes*, annonce son intention d'exposer maintenant pour les chefs de l'Église la « tradition apostolique », et de la Conclusion, où il met en relief les avantages de cette même tradition, Dom Connoly conclut que l'écrit doit s'identifier avec la *Tradition apostolique* qu'on voit mentionnée à la suite du traité *Sur les Charismes* dans la liste des travaux d'Hippolyte et qu'on croyait perdue. Pour confirmer sa thèse, il relève entre cet ouvrage et d'autres textes du même auteur dont l'authenticité n'est pas contestée des ressemblances nombreuses et très précises.

La démonstration, dont il est inutile de faire ressortir l'intérêt, paraît concluante. Elle avait d'ailleurs été déjà esquissée dès 1910 par G. Schwartz dans une étude *Über die pseudo-apostolische Kirchesordnungen*, dont les conclusions avaient été bien accueillies par les critiques, Dom Connoly ignorait cette publication. Son œuvre n'en est que plus méritoire et significative. On peut seulement regretter qu'il l'ait présentée sous une forme un peu étriquée et hâtive. Son exposé, très documenté et pénétrant, se présente comme une simple ébauche, ou, pour mieux dire, comme un recueil de notes. Il faut pour le lire s'armer de quelque patience, et, la lecture terminée, on se dit avec peine que le travail demanderait à être repris et élargi. Il faudrait, sans négliger les textes, entrer plus avant dans l'esprit du recueil, se faire une idée plus complète et plus approfondie de la pensée d'Hippolyte, étudier enfin le milieu romain qui l'a inspirée. Et il faudrait aussi dans cette œuvre de science un peu austère mettre un peu d'art, pour la rendre lisible.

PROSPER ALFARIC.

EDWARD G. BROWNE, **Materials for the study of the Babi religion**, compiled. Cambridge, University Press, 1918; 1 vol. in-8, XXIV-320 pages.

Un phénomène singulier, qui n'a pas manqué de frapper vivement les esprits attentifs, c'est de voir une religion nouvelle, née en Perse d'un cerveau iranien, destinée à renouveler le vieux fonds de croyances musulmanes sur lesquelles repose la vie intellectuelle de ce pays d'Asie, se répandre à travers le Nouveau-Monde et conquérir des adeptes en Amérique. La différence de langue et surtout d'instruction religieuse semblerait, au premier abord, offrir un obstacle insurmontable à un prosélytisme de ce genre. Il est vrai que le *babisme* était devenu le *béhâisme* : d'une révolution dans l'islamisme, le continuateur du prophète de Chirâz avait constitué une doctrine de la paix universelle qui, par son vague, pouvait être admise par les croyants de toutes les religions.

A toute œuvre, il faut un ouvrier. Les *Materials* que vient de publier le savant professeur de Cambridge, M. Edw. G. Browne, qui a fait les plus louables efforts pour que le public européen pût se rendre compte des intéressants mouvements d'opinion créés en Orient par l'initiative du Bâb, et qui s'est acquis ainsi de véritables titres à la reconnaissance des savants et des chercheurs, vient de publier un volume permettant de répondre à la question qui se pose. Le protagoniste qui a tenté de convertir au béhâisme les États-Unis de l'Amérique du Nord, et qui a réussi à grouper autour de lui un certain nombre de fidèles, s'appelle le Dr Ibrahim Georges Khaïroullah. C'est un Libanais : né à Bhamdoûn, resté orphelin de père à l'âge de deux ans, il fut élevé au collège américain de Beyrouth, où il finit par prendre les grades qui le menèrent à l'obtention du diplôme de docteur en médecine. Il voyagea : comme beaucoup de Syriens, il se rendit d'abord en Égypte, et y fit la connaissance d'un Persan, Hâdji 'Abd-oul-Kérîm, originaire de Téhéran et partisan de Béhâ-oullah ; celui-ci le mit au courant des nouvelles doctrines, et l'instruisit des dogmes de la religion béhâïe ; mais l'esprit du docteur en médecine n'en fut pas illuminé tout d'un coup : ses études scientifiques l'avaient peut-être conduit à se méfier d'un premier mouvement, et amené à réfléchir avant de

s'engager; toujours est-il qu'il s'écoula un laps de temps considérable entre son arrivée en Égypte, qui eut lieu en 1872, et sa conversion définitive, qui ne se produisit qu'en 1890. Le temps ne fit rien à l'affaire, et la réflexion ne diminua pas l'enthousiasme. Khaïroullah voyagea pour ses affaires : du Caire il se rendit à Pétersbourg et à Berlin, d'où il gagna New-York par la voie du Havre. Une fois débarqué en Amérique, la fièvre du prosélytisme s'empara de lui; il commença à prêcher selon ses convictions, et ne tarda pas à trouver un terrain favorable à Chicago d'abord, puis à Konosha dans le Wisconsin.

De même que les communautés juives dispersées par la diaspora dans le monde antique furent les premières visitées par les apôtres du Christ, Khaïroullah trouva en Amérique un certain nombre de Persans qui cristallisèrent autour d'eux les esprits ouverts à de nouveaux concepts théologiques; c'étaient Mirzâ Asad-oullah d'Isfahan qui fonda à Chicago une *Maison de spiritualité*, M^{me} Qodsiyya-Khânim, venue étudier aux États-Unis; c'étaient aussi des Américains déjà convaincus, comme M. Sydney Sprague, qui avait dirigé à Téhéran l'école *Tarbiyat*. Les auditeurs de ces conférences, qui étaient deux cents à New-York, furent six cents à Chicago; on fonda un journal, qui parut tous les dix-neuf jours, pour être fidèle au nombre consacré par les révélations du Bâb.

Ce sont les documents mis au jour par la publication du savant professeur de Cambridge qui ont permis de se rendre compte de l'origine de ce mouvement, et surtout le premier d'entre eux; c'est une narration de l'histoire de Béhâ-oullah, du schisme qui suivit sa mort, et de la propagande bâbie, due à la plume d'un Persan originaire de Qazwin, Mirzâ Mohammed Djawâd, et traduite en anglais sur le manuscrit original. Le rapport des événements est d'autant plus intéressant, parce qu'il semble véridique, que l'auteur a été mêlé de près aux incidents qui marquèrent l'expulsion de Perse des Bâbis: il était avec eux à Bagdad, il les suivit à Andrinople, il était sur le même paquebot qui transporta Béhâ-oullah de Gallipoli à Caïffa, en route pour Saint-Jean-d'Acre où il devait être interné par le gouvernement ottoman à la demande de la Perse; il resta dans le lieu d'exil du pontife jusqu'à la mort de celui-ci, le 28 mai 1892.

Le second de ces documents est une correspondance émanée d'une

jeune américaine dont le nom reste voilé sous les initiales A. H ; on consent à nous apprendre qu'elle habite le quartier de Brooklyn à New-York. Cette demoiselle fut une des auditrices des sermons de Khaïroullah ; les cinq lettres qu'elle écrivit en 1898 à M. Browne, et ses notes qu'elle a prises au cours des premières treize conférences du Libanais, forment un ensemble de renseignements sur la méthode employée par le prédicateur pour faire connaître à des esprits occidentaux la doctrine proposée par Béhâ-oullah.

Les sections suivantes du volume comprennent une bibliographie destinée à faire suite à celle qui a déjà été publiée par l'auteur tant à la fin de son *Traveller's narrative* (1891) que dans sa description de vingt-sept manuscrits babis publiée en 1892 par le Journal de la Société asiatique de Londres ; le texte et la traduction de trois documents persans relatifs au procès pour hérésie intenté au Bâb par les grands prêtres du Chi'isme, et deux notes en anglais rédigées par le Dr Cormick de Tébriç et exprimant les impressions causées chez lui par la visite qu'il fit au rénovateur ; le rapport du capitaine autrichien von Goumoens, au service de la Perse en 1852, sur la persécution des Bâbis et les cruautés qu'on se permit à leur égard, si révoltantes que cet officier donna sa démission ; les fac-similés, avec transcription et traduction du texte, de deux papiers d'État relatifs aux négociations entre la Perse et la Turquie au sujet du renvoi de Bagdad des agitateurs babis ; divers récits des persécutions des Bâbis à Ispahan et dans les villages de Si-dih et de Nedjef-Abâd, qui en sont voisins, en 1888 et 1889, ainsi que celles qui eurent lieu à Yezd en mai 1891 : le récit de la mort et de l'internement de Mirzâ Yahyâ, Çobh-i Azal, le 29 avril 1912 ; la liste des descendants de Mirzâ Bozorg, de la ville de Noûr dans le Mâzandéran, qui fut le père des deux principaux adeptes du Bâb et ses successeurs, Béhâ-oullah et Çobh-i Azal ; un résumé en anglais des passages de l'*Iḥqâq el-ḥaqq* d'Aqa Moḥammed Taqî d'Hamadan réfutant, au point de vue de l'orthodoxie chi'ite, les doctrines des Bâbis ; enfin trois poésies de la fameuse héroïne Qourrat-el-'Aïn et deux de Nabil de Zarand ; somme toute, un choix judicieux de documents inédits ou ignorés, indispensables à la connaissance du mouvement babi et béhâï, et que nous devons sincèrement remercier M. Edward G. Browne de nous avoir fait connaître.

CL. HUART.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Evariste LÉVI-PROVENÇAL. — **Un chant populaire religieux du Djebal marocain.** Alger, 1918. Carbonel, 36 p. in-8°. — Depuis l'occupation française, l'étude de l'hagiographie musulmane au Maroc a pris un nouvel essor. Sans parler des renseignements contenus dans diverses relations de tout genre, les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont pu apprécier les travaux de M. A. Bel et tout récemment celui de M. Lévi-Provençal sur Moulay Bouchta Ekhammar.¹

L'objet du présent mémoire est une qasidah (*Djamhour aoulyd allahi is Šālihin*) où sont mentionnés, non pas tous les saints du Maroc, mais une grande partie d'entre eux, originaires de Fâs, du Sous, et spécialement du Djebâla et du Rif. L'auteur en effet, Moulay 'Ali el Baghdadi, vivait chez les Beni Ouriaghel, sous le règne de Moulay Abd er Raḥmân (1459-73) : son poème est aussi populaire chez les Djebalah que celui de Šabi chez les Chelḥah du Sous : il faut bien avouer qu'il ne se recommande pas par les qualités littéraires et l'on comprend que les lettrés de Fâs, même aussi peu lettrés que possible, lui préfèrent les poésies arabes d'Espagne ou d'Orient. Ce n'est guère qu'une litanie, une simple énumération, avec quelques mots banals en guise d'éloges et ce n'est pas un des moindres mérites de M. Lévi-Provençal d'avoir accompagné chacun des noms des saints cités, d'une note biographique et bibliographique qui nous permet de la mieux connaître : pour ce travail, il a soigneusement dépouillé les auteurs arabes et européens : par là, son édition de la qasidah, accompagnée de la traduction, sera en bon rang parmi les travaux consacrés à l'hagiographie musulmane.

RENÉ BASSET.

Edward SPEARING. — **The Patrimony of the Roman Church in the time of Gregory the Great.** Cambridge, University Press, 1918, in-12, xix-147 p.; prix : 6 sh. — Ce petit livre a été composé, dans ses moments de loisirs, par un jeune homme qui venait de quitter le collège et qui étudiait le droit pour devenir avoué. Il s'engagea aussitôt qu'éclata la guerre, devint lieutenant et fut tué glorieusement en 1916, à l'âge de 26 ans. En publiant son essai, son frère, M. Evelyn Spearing, lui a élevé un monument touchant et qui ne sera pas sans utilité. L'auteur avait, en effet, dépouillé avec le plus

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1917.

grand soin dans les lettres de Grégoire le Grand ce qui se rapporte au patrimoine de l'Église. Des notes qui renvoient sans cesse aux sources permettent de contrôler la dissertation et un excellent index en facilite l'usage.

A. HOUTIN.

Thomas WHITTAKER. — **The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism.** Second Edition with a Supplement on the Commentaries of Proclus. Cambridge, University Press, 1918, in-8, xv-318 p.; prix : 12 sh. — La première édition de ce livre justement apprécié parut en 1901. Dans le texte et dans les notes de cette seconde édition, l'auteur a fait peu de changements. L'appendice sur le gnosticisme (7 pages) a été récrit et il devait l'être, surtout après les travaux de Reitzenstein. La nouveauté de l'édition consiste principalement dans l'addition d'une assez longue (83 pages) et importante étude des Commentaires de Proclus.

A. H.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — L'activité universitaire a repris dans son ensemble, bien que quelques professeurs et un grand nombre d'étudiants soient encore mobilisés. Nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. A l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses.

M. G. Raynaud : 1° Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale (principalement d'après les documents indigènes) et du Pérou. — 2° Les villes ruinées de la Moyenne Amérique et du Pérou. — 3° Les peintures et les écritures en Moyenne Amérique — les mercredis et vendredis à cinq heures.

M. M. Vernes : L'Espérance messianique en Israël : Jésus et l'examen comparatif des quatre Évangiles, les mercredis à trois heures 1/4. Explication du livre prophétique d'Amos, les lundis à trois heures 1/4.

M. Israël Lévi : Les textes rabbiniques utilisés dans la polémique au moyen âge, les mardis à neuf heures. Les moralistes juifs du moyen âge, les mardis à dix heures.

M. Clément Huart : Explication du Coran (chap. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis à quatre heures. La mystique persane d'après le Methnewi de Djelâl ed-Din Roûmi (2° livre), les mercredis à quatre heures.

M. J. Toutain : Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites, d'après les découvertes et les publications récentes, les jeudis à trois heures. Les anciens cultes orientaux en Orient sous la domination romaine (Palestine, province romaine d'Arabie, Egypte), les vendredis à cinq heures.

M. Eug. de Puyé : Etude critique de passages choisis du VII^e Stromate de Clément d'Alexandrie, les lundis à quatre heures 1/2. Morale stoïcienne et morale de Clément d'Alexandrie, les jeudis à neuf heures et 1/4.

M. Paul Monceaux : La « Vie de Saint Martin » de Sulpice Sévère, les lundis à deux heures. Etudes pratiques : L'épigraphie chrétienne de la Lyonnaise, les mardis à dix heures 3/4.

M. G. Millet : Monuments de la Macédoine et du Mont Athos, les jeudis à deux heures 1/2. Etudes pratiques d'archéologie et d'épigraphie, les samedis à neuf heures 1/2.

M. Fr. Picavet : Les doctrines gréco-latines et les doctrines scripturaires

(Ancien et Nouveau Testament) dans le monde juif et chrétien des huit premiers siècles, les jeudis à huit heures. Les grandes doctrines théologiques des huit premiers siècles dans le monde chrétien, les jeudis à quatre heures 1/2.

M. L. Lacroix : L'évolution religieuse de Jean-Jacques Rousseau, les samedis à trois heures.

M. Ed. Dujardin : Questions relatives aux Églises chrétiennes du 1^{er} siècle, les mercredis, à cinq heures.

Les sujets et heures de cours de MM. Alphandéry, Genestal, Granet, Hubert, Mauss et Moret seront annoncés ultérieurement.

II. A l'Ecole des Hautes-Etudes. Section des sciences historiques et philologiques.

M. M. Bémont : Histoire et organisation de l'Eglise d'Angleterre au xv^e et au xvi^e siècle, les mardis, à quatre heures 1/2.

M. A. Lefranc : Etude sur la sorcellerie et la magie au temps de la Renaissance, les lundis, à cinq heures.

M. Isidore Lévy : Histoire des royaumes d'Israël et de Juda, les lundis à onze heures.

M. A. Moret : Explication de textes historiques et religieux, les mercredis à neuf heures 1/2.

III. Au Collège de France :

M. A. Loisy : L'Apôtre Paul et le Christianisme judaïsant, les lundis et samedis à 10 heures 1/2.

M. Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

M. Fossey : Tableau de la littérature suméro-accadienne, les mardis et jeudis à quatre heures.

M. Foucart : Antiquités religieuses de la Grèce, les mercredis à une heure 3/4.

M. Gsell : Histoire de Carthage : culte, civilisation, beaux-arts, sciences etc. les lundis à dix heures 1/2.

M. Léger : Commentaire des hymnes religieux et nationaux de la Pologne, les jeudis à 1 heure 1/4.

M. Monceaux : La correspondance et l'œuvre de Saint Jérôme pendant son premier séjour en Orient, les lundis à trois heures 1/2. Explication du second livre des confessions de Saint Augustin, les mardis à 9 heures 3/4.

IV. A la Faculté des Lettres :

M. Guignebert : Les origines du schisme grec, les vendredis à 4 heures.
— La 2^e Epître de Saint Paul aux Corinthiens, l'Epître aux Philippiens, les

mardis à deux heures 1/4. — Questions d'exégèse relatives à l'enseignement de Jésus, les mercredis à deux heures 1/4.

H. Hauvette : Etude de la Divine Comédie, les mardis à deux heures.

M. Jordan : Les états censiers et vassaux du Saint-Siège au moyen âge, les jeudis à quatre heures.

M. Lods : Histoire de la religion d'Israël depuis le VIII^e siècle, les lundis à huit heures 1/2.

M. Strousky : Fénelon à la fin du XVIII^e siècle, les mardis à 4 heures 1/2.

M. Picavet : Les grandes doctrines des huit premiers siècles, les lundis à deux heures.

M. Mdle : Les origines de l'art chrétien en France et de l'art roman, les mardis à 10 heures.

M. Martinenche : Les époques du drame religieux espagnol, les lundis à deux heures.

Ainsi que nous en prévenons chaque année nos lecteurs, cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions tel qu'il se donne à Paris; il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, Ecole rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, inscrivent à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE GARNIER, 4.

LA CHRISTOLOGIE BIBLIQUE ET SES ORIGINES

CHAPITRE I

Messianisme israélite

Au sein de la chrétienté, la christologie a toujours été considérée comme le point culminant de l'enseignement biblique et le produit par excellence d'une révélation divine toute spéciale. Il est certain qu'elle a son fondement principal dans le messianisme israélite et juif. L'histoire des religions a toutefois prouvé de nos jours que le messianisme remonte beaucoup plus haut, qu'il a passé par une longue évolution dont les racines plongent dans la plus haute antiquité, que des éléments variés y sont entrés, empruntés non seulement à la religion israélite et juive, mais à la plupart des religions de l'ancien Orient classique. Voilà ce qui ressortira des pages suivantes.

On a soutenu que, jusqu'à la fin de l'exil, il n'est jamais question d'un Messie chez les prophètes d'Israël¹. Il est positif que nombre de traits eschatologiques, messianiques et autres, ont été ajoutés après coup aux livres prophétiques². Mais on sait aussi maintenant que, dès les temps les plus reculés, des espérances messianiques, fort semblables à celles d'Israël, étaient répandus en Egypte, en Babylonie et ailleurs dans l'Asie occidentale et se sont infiltrées de là parmi les Hébreux; en

1) Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5^e éd., p. 210 s.

2) Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 664-669.

sorte qu'il n'est pas étonnant si elles apparaissent souvent, dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament, comme des éléments étrangers¹. Le fait que certaines prophéties messianiques ne cadrent pas bien avec le contexte, ne suffit donc plus pour les considérer comme des additions postérieures, puisqu'elles peuvent être des emprunts venus du dehors.

Dans la littérature hébraïque, la plus vieille allusion faite aux temps messianiques et peut-être au Messie lui-même, est sans doute le « schilo » dont il est question dans Genèse XLIX, 10¹. Quel que soit en effet le sens, fort controversé, du terme de schilo, il est évident que la domination est ici promise pour toujours à Juda, c'est-à-dire à la maison de David. Or voilà bien l'idée fondamentale de l'ancien messianisme israélite. Il en résulte qu'Amos et Osée pourraient avoir exprimé une espérance semblable, puisqu'elle remonte plus haut². Si les paroles qu'on leur prête à ce sujet³, sont vraiment inauthentiques, c'est pour des raisons autres que l'impossibilité historique de l'idée messianique rattachée déjà alors à la maison de David⁴.

Cette opinion est confirmée par le fait qu'Esaïe semble avoir réellement parlé du Messie. Il y a d'abord le texte fameux où il est question d'une jeune femme enceinte qui enfantera un fils et lui donnera le nom d'Emmanuel⁵. Il est évident qu'il

1) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, p. 21 ss.; Meyer, *Die Israeliten*, p. 451-455; Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*; le même, *Alt-orientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament*, I, p. 204 ss.; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2^e éd., p. 575 s.; Loisy, *Evangelies Synoptiques*, I, p. 225 s.; Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe*, 16 ss., 28 ss.; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2^e éd., II, p. 277, 480, note 1; Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 178 ss., 205 ss., 217 ss.; Lehmann-Haupt, *Israel*, p. 261-264, 307.

2) Scholtz, *Alttestamentliche Theologie*, 5^e éd., p. 564-566; Gressmann, *Ursprung*, p. 263, 287; Gunkel, à Gen. XLIX, 10; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, V, colonne 297 s.; Kittel, ouv. cité, II, p. 60 s., 277.

3) Comp. II, Sam. VI, 11-16; Kittel, ouv. cité, II, p. 190, 431 s.

4) Am. IX, 11; Os. III, 5.

5) Steuernagel, ouv. cité, p. 469 s.

6) Dieu avec nous : Es. VII, 14.

s'agit là d'une naissance prochaine, puisque cette promesse doit rassurer le roi Achaz au milieu des difficultés politiques qui le jettent dans le plus grand embarras. C'est en outre réellement une naissance miraculeuse, mais sans qu'on voie clairement en quoi elle consiste. Aussi les plus grandes divergences règnent à ce propos entre les exégètes¹. Le plus probable est qu'Ésaïe s'est laissé guider par une prophétie traditionnelle connue en Israël, puisqu'il se contente d'allusions à une chose qui peut paraître fort mystérieuse pour nous, mais qui ne devait pas l'être pour les auditeurs. Cette prophétie aura annoncé la naissance d'un garçon merveilleux portant le nom d'Emmanuel et destiné à être le Sauveur de son peuple. Ésaïe affirme catégoriquement que cette prophétie s'accomplira sans retard. Elle a un caractère quelque peu mythique, vu les espérances messianiques répandues parmi les principaux peuples de l'antiquité et leur influence sur Israël. Une de ces attentes concernait précisément la naissance surnaturelle de certains princes destinés à régner en Égypte, en Babylonie, en Assyrie, ce qui leur valait le titre de fils de Dieu. De là pareille idée s'est répandue en Israël, où elle a été idéalisée et maintenue à travers les temps².

Le livre de Michée parle aussi de l'enfantement du Messie, dont l'origine remonte aux anciens temps, aux jours de l'éternité³. Cette prophétie, partiellement mythique, paraît également reposer sur une vieille tradition, présumée dans un autre texte messianique d'Ésaïe, qui nous dit : « Un enfant nous est né, un fils nous est donné, et la domination reposera sur son épaule. On l'appellera Conseiller merveilleux, Dieu puissant, Père d'éternité, Prince de la paix. Il donnera de l'accroissement

1) Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 61-72.

2) II Sam. VII, 14; Ps. II, 7; LXXXIX, 27 s. Comp. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, 2^e éd., p. 13-15, 41-44; Grossmann, *Ursprung*, p. 250-259; 270-278; Boussset, *ouv. cité*, p. 261 s.; J. Weiss, *Christus*, p. 19 ss.; Kittel, *ouv. cité*, II, p. 480 s.; Schmidt, *Die grossen Propheten*, p. 74-76.

3) Mich. V, 1 ss.

à l'empire et une paix sans fin au trône de David et à son royaume¹. » Nous avons ici devant nous le style de cour, usité dans les empires orientaux et répandu de là en Israël². Si le Messie est appelé Conseiller merveilleux, Jahvé fait des merveilles³. *El Gibbôr*, Dieu puissant, un autre des titres du Messie, est donné à Jahvé et aux héros ou géants des temps primitifs⁴. *El* désignait chez les anciens Sémites et Cananéens la puissance divine en général⁵. Notre Messie-Héros est donc évidemment un roi humain, tout en étant un demi-dieu. Son titre de Père d'éternité exprime aussi un attribut divin⁶. Celui de Prince de la paix a également un caractère extraordinaire. Tous ces titres sont assurément empruntés à la tradition et non inventés par Esaïe. Voilà pourquoi il n'était pas nécessaire de les expliquer aux auditeurs. Les attributs divins donnés au Messie autorisent la pensée que sa mère était originairement une déesse⁷. C'est là surtout une importation étrangère en Israël, remontant à l'antiquité mythique. Il est permis d'en conclure que la notion même du Messie, dans le sens que nous venons de constater, est venue du dehors. La forme primitive de ces importations aura été celle d'un enfant divin qui, dès sa naissance, apporte le salut au monde. Une seconde forme en aura été celle d'un roi divin. Là-dessus se sera greffée la forme israélite du Messie, d'après laquelle celui-ci est un Davidide, issu de la race royale de Juda, dominant le monde à toujours. On s'explique ainsi que le Messie eschatologique, avec son caractère divin, ait pu être finalement substitué à Jahvé, ce qui n'aurait pas été possible, s'il avait été un simple roi⁸.

1) Es. IX, 5 s. Comp. Gressmann, *Ursprung*, p. 278 s., 289.

2) Gressmann, *Ursprung*, § 23 ss.

3) Es. XXV, 1.

4) Deut. X, 17; Jér. XXXII, 18; Ez. XXXII, 21.

5) Kittel, ouv. cité, I, p. 188 ss.; Gressmann, *Ursprung*, p. 281 s.

6) Gen. XXI, 33; Es. LVII, 15.

7) Es. VII, 14; Mich. V, 2. Comp. Apoc. XII.

8) Voir, pour la justification plus détaillée de ces thèses, Gressmann *Ursprung*, § 25. Comp. Kittel, ouv. cité, II, p. 481; Schmidt, ouv. cité, p. 115-119.

Nous avons vu que le Messie doit être un Prince de la paix. Il n'est presque jamais un guerrier, quand il est présenté comme le dominateur du monde, sans que nous apprenions toutefois comment il arrivera à cette domination. Le souffle de sa bouche suffira sans doute pour cela¹. Puis règnera la paix éternelle, comme dans l'âge d'or ou le paradis². Voilà l'image messianique, au fond paradisiaque et mythologique, que nous rencontrons également dans Deutéro-Zacharie, où nous lisons : « Sois transportée d'allégresse, fille de Sion ! Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici, ton roi vient à toi ; il est juste et victorieux, il est humble et monté sur un âne, sur un âne, le petit d'une ânesse. Je détruirai les chars d'Ephraïm et les chevaux de Jérusalem, et les arcs de guerre seront anéantis. Il annoncera la paix aux nations et il dominera d'une mer à l'autre, depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre³. » D'après ce portrait, le Messie doit être le contraire d'un roi ordinaire, avant tout guerrier. Dans les anciens temps, les princes en Israël montaient des ânes⁴. Primitivement, on supposait que le Messie, ferait la même chose⁵. Plus tard seulement, on en a fait un roi guerrier, monté avec son entourage sur des chars et sur des chevaux⁶. On voit par là que l'idée du Messie mythique est de vieille date, tandis que celle du Messie davidique s'y est rattachée et a fait subir aux traits primitifs une transformation, sans effacer entièrement les traits antiques⁷. Ceux-ci sont de plus en rapport avec l'idée du retour de l'état paradisiaque. Comme au début de ce monde, le paradis et son roi se retrouvent au commencement du monde nouveau. Le paradis biblique est, à la vérité, sans roi, mais non

1) Es. XI, 4. Comp. XXX, 27 s.

2) Es. XI, 6-8.

3) Zach. IX, 9 s. Comp. Haller, *Das Judentum*, p. 223 s.

4) Jug. X, 4 ; XII, 14 ; II Sam. XIX, 27.

5) Gen. XLIX, 10 s.

6) Jér. XVII, 25 ; XXII, 4.

7) Es. VII, 14 ss. ; IX, 1 ss. ; XI, 1 ss. ; Mich. V, 1 ss. Voir Schmidt, à ces textes.

le paradis indo-iranien; et certains indices semblent prouver que l'éschatologie iranienne a influencé, dès une haute antiquité, celles d'autres peuples asiatiques, aussi celle d'Israël. C'est en particulier de là que doit être venue la pensée qu'avec le nouveau ciel et la terre nouvelle, il faut que le premier homme soit derechef le souverain de ce royaume, comme il l'était à l'origine. Cette supposition explique la déification du Messie¹.

Dans les textes où les vues israélites prévalent, le Messie est principalement un roi juste et sage. Nous le voyons déjà chez Esaïe, où il est un descendant de David, sur lequel reposera l'esprit de Jahvé, l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de connaissance et de crainte de Dieu; il ne jugera point sur l'apparence et ne prononcera pas sur un ouï-dire, mais il jugera les pauvres avec équité; il frappera les méchants de sa parole comme d'une verge et les fera mourir du souffle de sa bouche; il sera ceint de justice et de fidélité². Une conception semblable se trouve chez Jérémie, qui, opposant le Messie aux bergers infidèles, donne au premier un double nom, celui de « Germe juste », qui pratique la justice et l'équité dans le pays, et celui de « Jahvé notre justice »³. Pour Ezéchiel, qui visait avant tout au rétablissement extérieur de la théocratie israélite, ayant pour centre le temple de Jérusalem, pour principaux organes les prêtres et pour moyen d'action préféré le culte rituel bien réglé⁴, ce dernier était tellement l'essentiel que le nouveau roi de la nation restaurée aura surtout pour fonction le soin de fournir les provisions nécessaires à l'entretien du culte⁵. Suivant une tendance que nous

1) Voir la démonstration détaillée chez Gressmann, *Ursprung*, § 26. Comp. Bousset, *ouv. cité*, p. 298, 557-559.

2) Es. XI, 1-5. Comp. Schultz, *ouv. cité*, p. 611-613; Marti, *ouv. cité*, p. 280 s.; Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, p. 266 s.

3) Jér. XXIII, 5 s. Comp. XXXIII, 15 s.; Schultz, *ouv. cité*, p. 621; Kautzsch, *ouv. cité*, p. 268 s.

4) Ez. XX, 40 s.; XL-XLVIII.

5) Ez. XLV, 13-XLVI, 15. Comp. Piepenbring, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 465.

rencontrerons fréquemment, ce prophète reproduit, à la vérité, les espérances messianiques traditionnelles, mais attend la réalisation de celles-ci principalement de l'action de Jahvé et relègue le rôle du Messie à l'arrière plan¹.

Chez Jérémie et Ezéchiel s'efface complètement l'ancienne notion d'un Messie unique et mythique, pour faire place à une notion plus réaliste et même purement humaine. Le livre de Jérémie enseigne, de la manière la plus formelle, que, dans l'ère nouvelle, une série ininterrompue de rois, de princes, occuperont le trône de David; que la postérité de David sera multipliée, afin qu'il ne manque jamais d'un successeur²; que Jahvé établira sur le reste des brebis d'Israël rassemblées de tous les pays des pasteurs qui le paîtront³. Ezéchiel s'exprime d'une manière analogue. Selon lui aussi, la maison d'Israël sera gouvernée par une série de rois, à la suite de la restauration merveilleuse qu'il annonce, le prince qui occupera le trône ayant des fils qui y monteront après lui⁴. Il en sera de la maison royale, renversée par la catastrophe de l'exil, comme d'un cèdre brisé, dont un rameau replanté poussera et deviendra un grand arbre⁵, ce qui veut dire sans doute qu'une nouvelle lignée de princes sortira de l'ancienne maison royale, de la maison de David. D'après cela, il est naturel qu'au retour de l'exil et plus tard où l'attente messianique s'empara de temps à autre des esprits, on ait pu en espérer l'accomplissement de personnages déjà vivants, comme Zorobabel, gouverneur de la Judée, dans lequel on voyait positivement le Messie futur, le Germe davidique dont il est déjà question dans le livre de Jérémie⁶. Eventuellement aussi Néhémie, autre gouverneur du

1) Schmidt, *ouv. cité*, p. 443 s., 457 s.

2) Jér XVII, 25; XXII, 4; XXXIII, 17-26. Comp. Kautzsch, *ouv. cité*, p. 268 s., 321.

3) Jér XXIII, 4.

4) Ez. XLIII, 7; XLV, 8; XLVI, 16-18. Comp. Schultz, *ouv. cité*, p. 622 s.

5) Ez. XVII, 22-24.

6) Ag. II, 21-23; Zach. III, 8; IV, 8-14; VI, 9-15. Comp. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 342 s.; Kautzsch, *ouv. cité*, p. 307, 321.

pays, pouvait passer pour le futur Messie ¹, ou encore un roi donné, comme celui qui est chanté dans certains Psaumes ².

Un texte de Deutéro-Zacharie parle simplement de la maison de David, qui, dans l'ère nouvelle, sera puissante comme la Divinité, comme l'ange de Jahvé, le plus faible Israélite étant un héros comme David ³. La rédaction définitive de ce recueil et les idées messianiques qu'il renferme, ainsi que d'autres du même genre qui furent ajoutées plus tard à certains livres prophétiques, n'appartiennent peut-être qu'à l'époque des Maccabées ⁴.

Il y a des Psaumes qui renferment aussi des promesses relatives à la dynastie ou à la maison de David. Celui-ci y est surtout présenté comme l'élu de Dieu, comme son serviteur par excellence, avec lequel il a fait une alliance et à la postérité duquel le trône d'Israël est assuré à perpétuité; cette alliance et l'assistance divine lui garantissent la victoire sur les ennemis et la domination sur la terre entière ⁵.

Le prophète Malachie, contemporain de Néhémie, ne nomme pas le Messie, mais un messenger qui précédera Jahvé, pour lui préparer la voie, lors de sa parousie au milieu de son peuple ⁶. Une addition postérieure en a fait le second Elie ⁷. De là l'idée juive de différents précurseurs du Messie : Elie, Moïse, Hénoc, Jérémie ⁸.

Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 88-90; Haller, aux textes en question.

1) Néh. VI, 6 s. Comp. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, p. 135 s.

2) Ps. II, LXXII, CX. Comp. Smend, ouv. cité, p. 384 s.; Gressmann, *Ursprung*, p. 262 s.

3) Zach. XII, 8. Comp. Schultz, ouv. cité, p. 621 s.

4) Bertholet, ouv. cité, § 23.

5) XVIII, 51; LXXII, 1 ss.; LXXXIX, 4 s., 20 ss., 36-38; CXXXII, 1, 11 s., 17 s. Comp. CXXII, 5.

6) Mal. III, 1.

7) Mal. III, 23 s.

8) Bousset, ouv. cité, p. 266 s.; Bertholet, ouv. cité, p. 442-444.

*
*
*

Dans Deutéro-Esaïe, nous rencontrons une figure mystérieuse, le Serviteur de Jahvé¹, qui fut identifié dès les temps apostoliques avec le Messie ou le Christ, comme nous le verrons. Ce point de vue n'est toutefois pas conforme à la vérité historique. Le Messie est en effet une figure héroïque, un roi extraordinaire, puissant, victorieux et glorieux, dominant Israël ou même le monde entier. Le Serviteur de Jahvé est au contraire souffrant et méprisé; il meurt même. Il est donc tout l'opposé d'un roi et seigneur; son nom de serviteur l'indique suffisamment. Malgré cela, il y a lieu de parler ici de ce Serviteur, à cause du rôle christologique qu'on lui fera jouer. Les opinions différant beaucoup à son sujet², partons des données les plus incontestables qui se rapportent à lui, pour passer ensuite aux autres.

Il est certain que le Serviteur est identifié avec Israël³. D'après notre prophète, Dieu veut en outre que la connaissance de son nom et la justice se répandent parmi tous les peuples et que le Serviteur y contribue⁴, comme il veut le salut des païens, celui du monde entier⁵. Cela fait déjà présumer que l'œuvre du Serviteur concerne surtout les païens⁶. Les Israélites sont en effet les disciples du seul vrai Dieu⁷. C'est pour cela qu'ils peuvent être la lumière des nations et porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre⁸, qui devront se tourner vers Jahvé pour arriver au salut, tout genou fléchissant devant lui

1) Es. XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12.

2) Condamin, ouv. cité, p. 325-330; Steuernagel, ouv. cité, § 108.

3) XLI, 8; XLII, 19-22; XLIII, 1-10; XLIV, 1, 21; XLV, 4; XLVIII, 20; XLIX, 3.

4) XLII, 1-4, 6, 10 ss.; XLV, 6, 21-23; XLIX, 6; LI, 4 s.; LII, 10; LV, 5.

5) XLV, 22-24; XLIX, 6 s. Comp. XLV, 14.

6) Marti, à Es. LII, 13-LIII, 12; Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, § 133; Kautzsch, ouv. cité, p. 302-306.

7) LIV, 13. Comp. L, 4 ss.

8) XLII, 6, 10-12; XLIX, 6.

et toute langue jurant par lui¹, les îles espérant en lui et se confiant en son bras². Israël servira de témoin dans ce but³. Voilà ce qui est clair.

On a cependant pu soutenir, avec quelque apparence de raison, que le Serviteur doit contribuer au salut d'Israël et ne saurait donc être lui-même Israël ou l'Israël concret. On fait dire à Deutéro-Esaïe que le Serviteur est établi pour traiter alliance avec le peuple d'Israël⁴; qu'il doit relever les tribus de Jacob et ramener les restes d'Israël⁵; enfin qu'il expie ou a expié les péchés d'Israël⁶. Mais suivant une interprétation plus correcte, le Serviteur n'exerce en réalité aucune action dans le premier de ces cas; dans le second, ce n'est pas le Serviteur, mais Dieu qui ramène et rétablit son peuple; et dans le dernier cas, le Serviteur expie les péchés des païens, non ceux d'Israël⁷.

On dit encore que, dans Esaïe LIII, le Serviteur apparaît comme une victime innocente, tandis qu'Israël est dit ailleurs sourd, aveugle, endurci, infidèle, rebelle; il est accusé d'avoir offensé Dieu et mérite ses châtiments⁸. Mais, pour ne pas tirer de fausses conclusions de ces constatations, il faut noter que c'est là l'état passé d'Israël et un passé fini pour notre prophète. Car il commence son livre par la déclaration que l'iniquité d'Israël est expiée, qu'il a même reçu de la main de Jahvé au double de ses péchés⁹. Il dit plus loin que les péchés d'Israël sont effacés et que Dieu ne s'en souvient plus¹⁰. Israël

¹ XLV, 21-23.

² LI, 5.

³ LV, 4 s.

⁴ XLII, 6.

⁵ XLIX, 5 s.

⁶ LIII.

⁷ Budde, *Die Elia-Jahreslieder u. die Bedeutung des Knechtes Jahwes*; le même et Marti, aux textes en question; Gesebrécht, *Der Knecht Jahwes des Deuter. - Esaii*, p. 163-171, 37 ss., 58 ss.; Kautzsch, *ouv. cité*, p. 302-306.

⁸ XLII, 18-25; XLIII, 22-28; XLVI, 8, 12; XLVIII, 4, 8-10; L, 1.

⁹ XL, 2; LI, 19.

¹⁰ XLIII, 25; XLIV, 22.

est donc finalement innocent aux yeux de Dieu et peut expier le châtement mérité par les païens, ayant même été puni doublement pour ses propres fautes.

On a souvent prétendu que le Serviteur était l'Israël idéal, en opposition à l'Israël concret. Ce point de vue ne rend pas non plus la vraie pensée du prophète. Celui-ci n'oppose effectivement pas l'idéal à la réalité, mais le nouvel état de choses à l'ancien. Ce nouvel état peut paraître idéal à nos yeux, parce qu'il ne s'est jamais réalisé. Mais notre prophète, comme tous les autres, a cru que ses descriptions idéales deviendraient tantôt une réalité positive, par suite d'une intervention extraordinaire de Dieu. Il était persuadé que le désert serait transformé en Eden pour le retour des exilés et qu'il y aurait une semblable transformation du monde entier, surtout au profit d'Israël¹. Ce dernier devait, en conséquence, être également un peuple tout nouveau et parfait, comme le reste du monde. Et ce nouvel Israël apparaît précisément, dans les textes les plus caractéristiques, sous la figure du Serviteur de Jahvé. Voilà pourquoi il pouvait être considéré finalement comme tout à fait innocent; Dieu sent même le besoin de le récompenser de ses mérites et de le glorifier².

On se demande avec raison si cette figure, surtout telle qu'elle se présente dans Esaïe LIII, est une pure conception de l'auteur. Il y a lieu d'en douter, parce qu'elle n'a aucun parallèle dans l'ancienne religion d'Israël et qu'elle n'est pas un développement organique de celle-ci; elle apparaît d'une manière abrupte et n'a aucun lien avec le passé hébraïque. Ne serait-elle donc pas le produit d'une influence étrangère, comme d'autres traits, surtout eschatologiques, de la Bible? Il le semble vraiment pour les raisons suivantes.

L'ancien Orient connaissait réellement des personnages mythologiques s'immolant comme victimes expiatoires et

1) XL, 3-5; XLI, 8-20; XLII, 45 s.; XLIII, 2, 19-21; XLIV, 3; XLVIII, 20 s.; XLIX, 10 s.; LI, 3; LV, 12 s.

2) XL, 10 s.; XLV, 25; XLIX, 7; L, 8; LI, 5; LIII, 12; LV, 5.

revenant à la vie dans un état glorifié, après leur immolation. Il faut songer ici avant tout aux figures d'Adonis et de Tammuz. En Phrygie, Atys jouait un rôle semblable. Une allusion à une telle figure est faite dans Zacharie XII, 9-11, où l'on parle mystérieusement d'un personnage mort par la faute du peuple et ayant causé un grand deuil, ainsi que des lamentations funèbres provoquées par cette mort et comparables à celles concernant Haddad-Rimmon, un dieu comme Tammuz ou Adonis, dont la mort prématurée et la résurrection étaient célébrées par des fêtes solennelles¹. L'adoration de pareils dieux n'était pas seulement connue parmi les Juifs après l'exil, comme cela ressort du texte cité de Zacharie, mais déjà avant la première ruine de Jérusalem, où le culte babylonien de Tammuz était pratiqué dans cette ville avec d'autres cérémonies fort superstitieuses².

On ne saurait méconnaître l'analogie frappante qui existe entre ces conceptions et pratiques et celles qui sont exposées dans Deutéro-Ésaïe, où le Serviteur de Jahvé est aussi immolé comme une victime expiatoire, en vue du salut d'autrui, mais pour revenir à la vie par la faveur divine et en jouir dans une situation particulièrement brillante et prospère³. Et voilà pourquoi on est maintenant porté à croire qu'il faut chercher là en première ligne la véritable origine de cette figure, au fond si insolite dans l'Ancien Testament⁴. Cette manière de voir trouve

1) Sur Haddad-Rimmon, voir *Bibel-Lexikon* de Schenkel, II, p. 559 ss.; Jeremias, ouv. cité, p. 280-282; Baudissin, *Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche*, 3^e éd., VII, p. 287-295; XVII, p. 3-13; Marti et Haller, à Zach. XII, 11.

2) Ez. VIII, 7-18. Voir, sur le mythe de Tammuz et son influence, Baudissin, *Realencyklopädie* citée, XIX, p. 334-377; Bertholet, à Ez. VII., 14 s.; Jeremias, ouv. cité, p. 263-273.

3) Es. LII, 13-LIII, 12.

4) Gunkel, *Verständnis des Neuen Testaments*, p. 78; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, III, col. 1543; Gressmann, *Ursprung*, § 31; Brückner, *Der sterbende u. auferstehende Gottheiland*, p. 12 ss., 38-42; Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2^e éd., p. 575 s.; Zimmern, ouv. cité, p. 32 ss., 41 ss.; Haller, ouv. cité, p. 55-58.

un appui sérieux dans le fait que Deutéro-Esaïe a subi d'autres influences babyloniennes en grand nombre¹, ainsi que dans cet autre fait connexe, généralement admis par la critique moderne, que notre prophète écrivain comptait parmi les exilés et apprit ainsi à connaître de près, outre le langage babylonien, qui lui était familier, les idées et les mœurs babyloniennes.

Avant de terminer ce chapitre, faisons encore remarquer que la Bible hébraïque, pourtant si volumineuse, ne renferme qu'un nombre relativement très restreint de passages se rapportant au Messie, que beaucoup de livres de ce recueil sacré n'en disent pas même un mot. D'autre part, l'opinion dominante, dans toutes les périodes de l'histoire d'Israël, a été qu'au fond Jahvé seul est le vrai Seigneur et Maître, le Roi et le Juge, le Protecteur et le Sauveur de son peuple. Il faut en conclure qu'en Israël l'attente d'un Messie et le rôle du Messie ont été bien moins grands qu'on ne se l'est fréquemment imaginé au sein des Églises chrétiennes. Ne perdons pas non plus de vue que l'ancienne maison royale de Juda, celle de David, d'où le Messie devait sortir, sombra pour toujours, au moment de l'exil, dans la catastrophe nationale. Cela n'était pas fait pour raviver les espérances messianiques. La longue domination étrangère qui suivit ensuite, à la place de la glorieuse restauration, qu'on avait impatiemment attendu et que Deutéro-Esaïe avait annoncée d'une manière si dithyrambique, devait enfin contribuer beaucoup à paralyser les espérances et tous les mouvements messianistes vraiment sérieux.

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 30-33; B. Duhm et Marti, à Es. LI, 9 s.; H. Duhm, *Die bösen Geister im A. T.*, p. 37 s.; Sellin, *Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches*, p. 98-111; Haller, *ouvr. cité*, p. 25 s., 40, 52.

CHAPITRE II

Messianisme juif.

Nous venons de nous occuper du Serviteur de Jahvé, parce que la théologie chrétienne y a vu dès l'origine une figure messianique. Pour la même raison nous devons considérer une autre figure originale de l'Ancien Testament, celle du Fils de l'homme, que nous rencontrons pour la première fois et d'une manière encore équivoque dans le livre de Daniel. Celui-ci, composé comme on sait pendant les persécutions d'Antiochus Epiphane contre les Juifs, nous apprend qu'au moment où Dieu, l'Ancien des jours, entouré de milliers de milliers de servants et d'un certain nombre de juges, s'assit sur son trône, pour procéder au jugement dernier, quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, venant sur les nuées des cieux, s'avança vers l'Ancien des jours, près duquel on le fit approcher. A lui sont donnés à cette occasion l'empire, la gloire et la royauté, afin que les peuples, les nations et les hommes de toutes langues le servent. Sa domination est éternelle et ne passera point; son règne ne sera jamais détruit¹. Nous verrons qu'au sein du judaïsme déjà cette figure fut bientôt transformée en un Messie personnel, mais céleste, ce qu'elle est ensuite restée dans la chrétienté. Le livre de Daniel, au contraire, fait encore d'elle expressément une simple figure représentative des saints du Très-Haut, c'est-à-dire du peuple juif². Il y a évidemment là une combinaison d'un double courant, qui a longtemps donné lieu à une foule de suppositions diverses, mais peu satisfaisantes. De nos jours seulement, le recours à l'histoire des religions a procuré une meilleure solution. Pour expliquer

1) Dan. VII, 9-14. Comp. II, 37-45.

2) Dan. VII, 18, 27. Comp. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 33-37.

le grand rôle que jouera le titre messianique de Fils de l'homme dans l'apocalyptique juive et la théologie apostolique, que nous apprendrons à connaître, il faut assurément admettre l'influence d'une tradition étrangère touchant l'Homme idéal ou le Prototype de l'humanité¹. Une telle influence doit déjà se faire sentir dans le livre de Daniel, où elle manque toutefois encore de netteté. Cette supposition trouve une confirmation dans le fait que ce livre renferme d'autres éléments qui sont empruntés à des traditions étrangères et surtout, orientales².

Notre livre en général s'engage dans une voie nouvelle, qui tranche sur l'ancienne eschatologie d'Israël, dont le messianisme n'est qu'une partie. Le théâtre de cette eschatologie est toujours la terre, et les agents qui y déploient leur activité sont d'ordinaire purement humains et terrestres, principalement des peuples ennemis qui servent d'instrument entre les mains de Dieu pour châtier Israël infidèle. Souvent même toute la scène se réduit à la sphère étroite de la Palestine et de ses environs immédiats. Dans le livre de Daniel, au contraire, le jugement prend un caractère transcendant et embrasse le monde entier³. Nous avons vu que Dieu y procède assis sur son trône et entouré de juges, ainsi que d'une multitude d'êtres célestes. Le salut, consistant autrefois exclusivement en grandeur et en prospérité collectives d'Israël, se présente maintenant aussi sous un jour tout nouveau, puisque les morts doivent ressusciter pour y prendre part⁴. Ce dernier trait à lui seul, appa-

1) Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, p. 10-12, 214 s.; Bousset, *ouv. cité*, p. 297-308, 404-407; le même, *Kyrios Christos*, p. 12 16; Gressmann, *Ursprung*, § 32-35; H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, p. 89-97; Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, II, p. 101-104; Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 116-123; Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2^e éd., I, p. 88 s.

2) Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, p. 323-335, 358-362; Bertholet, *Daniel*, p. 40-58.

3) VII. Comp. II.

4) Dan. XII, 2 s.

raissant ici pour la première fois dans l'Ancien Testament, prouve que nous nous trouvons en face d'une transformation essentielle de l'eschatologie traditionnelle. Nous inaugurons en effet, avec notre livre, le genre apocalyptique, où nous rencontrons l'opposition continuelle et significative entre le monde présent et terrestre et le monde à venir ou céleste. Le jugement et le salut, combinés avec la doctrine de la résurrection des morts, prennent naturellement un caractère fort individualiste. Jahvé, dans le temps seulement le Dieu particulier d'Israël, devient, dans le nouveau système, celui du monde entier. Ajoutons que l'ancienne prophétie était une inspiration spontanée et momentanée en face d'événements historiques effectifs et actuels, tandis que le genre nouveau est fréquemment le produit de la simple réflexion dogmatique ou de l'interprétation de vieilles prophéties; le calcul et les chiffres y jouent même un grand rôle. Et comme les idées traditionnelles se sont maintenues à côté des autres, les espérances messianiques ne deviennent pas seulement scolastiques, mais aussi très complexes et confuses¹. Ces diverses innovations et modifications proviennent sans contredit d'une forte influence étrangère, exercée surtout par le parsisme sur le judaïsme, pendant la domination perse sur l'Asie occidentale².

Dans les chapitres LXXXV-XC du livre d'Hénoch, qui en forment l'une des parties les plus anciennes et qui furent sans doute déjà composés avant la mort de Judas Maccabée³, il est

1) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3^e éd., II, p. 499-505; Baldeusperger, *Die messianischapokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3^e éd., I, p. 97-114.

2) Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, 2^e éd., p. 319-334; Bousset, *Religion*, p. 546-550, 577-592; Bertholet, *Daniel*, p. 52-56; le même, *Theologie*, p. 223 s.

3) Bousset, *Religion*, p. 13; Bertholet, *Theologie*, p. 226, note 2. La plupart des critiques descendent, pour la composition de ce morceau, jusqu'au règne de Jean Hyrcan: Schürer, ouvr. cité, II, p. 510; III, p. 196-200; Beer, chez Kautzsch. *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, p. 230, 296; Lagrange, *Le Messianisme*, p. 79-81.

pour la première fois expressément question du Messie, dans notre période. Il y apparaît sous la forme d'un taureau blanc, ce qui ne le distingue point des patriarches et des fidèles des temps messianiques, qui ont la même forme. Mais on ne lui attribue aucune fonction. Il est un simple figurant, mentionné tout à la fin après le jugement, quand il n'y a plus rien à faire¹. Notre morceau trouve donc très bien sa place près du livre de Daniel, quand on ne savait pas encore assigner un rôle positif au Messie dans l'apocalyptique et qu'on n'y faisait allusion que pour se conformer à la tradition².



Pendant la période glorieuse de la domination des Maccabées, le mouvement messianiste prit une nouvelle tournure. Ces héros de l'indépendance, après avoir sauvé leur peuple de la ruine religieuse et politique, savaient le gouverner habilement. Jean Hyrcan et ses fils réussirent même à étendre les frontières du pays aussi loin que David. Dieu semblait donc réaliser ses desseins séculaires à l'égard de son peuple par cette nouvelle maison régnante, issue de Lévi. D'autre part, la dynastie judéenne de David avait perdu le pouvoir depuis des siècles et n'était plus qu'un souvenir lointain. Que pouvait-on en attendre pour Israël ? Rien ou fort peu de chose, tandis que le sacerdoce lévitique n'avait fait que gagner en importance, à partir de l'exil. Faute d'un pouvoir civil national, c'est lui qui avait constitué l'autorité indigène suprême du peuple juif, sous la domination étrangère. Les mérites du sacerdoce avaient ainsi été mis en pleine lumière.

A ces faits passés vinrent se joindre les coups d'éclat des

1) Hénoch, XC, 37 s. Comp. Holtzmann, *ouv. cité*, I, p. 91 s. Pour toute la littérature juive pseudo-épigraphique, nous citerons les textes d'après l'ouvrage de Kautzsch mentionné dans la note précédente.

2) Bertholet, *Theologie*, § 22. Comp. Volz, *ouv. cité*, p. 200 ; Baldensperger, *ouv. cité*, p. 116 s.

premiers Maccabées, couronnés par le long et brillant règne de Jean Hyrcan. Cela devait frapper la plupart des Juifs. Et ils ne pouvaient pas ne pas y voir la main de Dieu, qui paraissait avoir changé de plan touchant la direction et le gouvernement de son peuple. Il est vrai, les anciennes espérances nationales rattachées à la maison de David et consignées dans les Livres saints, ne pouvaient pas être oubliées ou éliminées. Mais la tribu de Lévi ayant fourni à la nation, par le corps sacerdotal et la maison des Maccabées, un nouveau pouvoir fort respectable, même digne d'admiration, Dieu ne voudrait-il pas partager le gouvernement futur de son peuple entre les deux tribus les plus illustres, Juda et Lévi? Certains esprits arrivèrent à cette conclusion, et aucun Asmonéen n'y trouvait assurément à redire. Voilà comment on arriva à l'idée d'une double direction messianique, à la fois lévitique et davidique.

Celle-ci se rencontre d'abord dans le livre des Jubilés, qui fut composé après les plus anciennes parties du livre d'Hénoch, mais peut-être déjà sous Jean Hyrcan ou peu de temps après, en tout cas avant la décadence et la ruine de la maison des Maccabées¹. Il faut noter que Lévi est même placé ici avant Juda, dans les promesses messianiques, et que celles qui le concernent sont particulièrement belles. Elles reviennent en substance à dire que les fils de ce patriarche seront princes, juges et chefs de toute la race des descendants de Jacob; qu'ils annonceront la parole de Dieu en toute vérité et exerceront le jugement en toute justice; qu'ils feront connaître les voies de Dieu à Israël; que la bénédiction divine sera mise dans leur bouche pour bénir toute la race d'Abraham; que jamais, dans tous les temps à venir, ils ne manqueront de rien et que tous leurs ennemis seront exterminés². C'était bien là attribuer pour toujours au sacerdoce le pouvoir temporel et spirituel, tel que

1) Schürer, *ouv. cité*, IH, p. 274-280; Baldensperger, *ouv. cité*, p. 25-32; Volz, *ouv. cité*, § 6; Bousset, *Religion*, p. 14 s.; Lagrange, *ouv. cité*, p. 86-88.

2) Jub., XXXI, 15-17.

les Asmonéens l'exerçaient. Il faut noter aussi que Lévi est présenté comme ayant pris vengeance sur tous les ennemis d'Israël¹. Ce trait n'est sans doute pas seulement inspiré par Genèse XXXIV, 24-29, mais encore et surtout par les défaites infligées aux troupes syriennes sous la conduite des Maccabées.

Voilà ce qui occupe ici le premier plan. Mais comme on ne pouvait pas rejeter ou négliger les anciennes promesses messianiques, devenues scripturaires, on a fait ensuite aussi sa part à Juda. On dit que Dieu lui donnera la force d'écraser tous ceux qui le haïssent; que lui et un de ses fils seront princes sur les fils de Jacob; que son nom et celui de ses fils se répandront partout; que les peuples païens trembleront devant sa face et seront saisis de frayeur; qu'Israël trouvera en lui le secours et le salut; que, lorsqu'il sera assis sur son trône glorieux, la postérité d'Abraham jouira de la paix; que ceux qui le béniront seront bénis, et que ses ennemis seront exterminés².

Les mêmes idées s'expriment dans les anciennes parties des Testaments des douze patriarches, qui remontent peut-être aussi à l'époque de Jean Hyrcan³. Il va de soi que nous ne prendrons en considération que ces parties et non les interpolations chrétiennes.

Dans le Testament de Ruben, il est dit que Dieu a donné le pouvoir à Lévi et à Juda⁴. Dans celui de Simon, nous lisons que Lévi fera la guerre du Seigneur⁵, et plus loin, que tous les enfants d'Israël doivent obéir à Lévi et à Juda, parce que d'eux leur viendra le salut⁶. Dans le Testament de Dan, on prévoit que les descendants de ce patriarche seront irrités contre Lévi et s'insurgeront contre Juda; mais on déclare qu'ils ne pour-

1) Jub., XXX, 18.

2) Jub., XXXI, 18-20.

3) Volz, ouv. cité, p. 26-29, 203-206; Bousset, *Religion*, p. 15 s.; Beer, *Realencyklopädie* citée, XVI, p. 225 s.; Lagrange, ouv. cité, p. 68-78.

4) Chap. VI.

5) Chap. V.

6) Chap. VII.

ront rien contre eux, parce que l'ange du Seigneur guidera les deux, qui forment ensemble la consistance d'Israël¹. Dans le Testament de Nephtali, Lévi n'est pas seulement nommé le premier, mais il est aussi comparé au soleil, et Juda simplement à la lune². C'est dire sans ambages que Juda est grandement éclipsé par Lévi, comme cela ressort de tout ce que nous venons de voir et du Testament de Juda, où il est dit que Lévi fut béni par Dieu, tandis que Juda ne le fut que par un ange³. Enfin, le passage le plus significatif à ce propos, c'est le suivant du même Testament, qui met dans la bouche de Juda des paroles où il exhorte ses fils à aimer Lévi et à ne pas s'insurger contre lui, pour ne pas être exterminés. Car, dit-il, Dieu ne m'a donné que la royauté, mais à lui le sacerdoce, en subordonnant la première au second; à moi il a donné les choses terrestres et à lui les célestes; comme le ciel surpasse la terre, ainsi le sacerdoce divin est supérieur à la royauté terrestre⁴.

* * *

Si, pendant la période glorieuse du règne des Maccabées, on a pu fonder sur eux de grandes espérances, il en fut autrement quand, bientôt, cette maison se déchira par de vilaines querelles intestines et se montra incapable de sauvegarder, d'une manière durable, les intérêts de la nation contre les ennemis du dehors. Il faut y joindre le grand désaccord qui éclata en même temps entre le parti des pharisiens en formation et les princes régnants, appuyés sur le parti des sadducéens. On comprend que, dans ces circonstances, le prestige des Asmonéens s'effondra rapidement et qu'on sentit le besoin de réagir contre les espérances qu'on avait d'abord fondées sur eux. Cette réaction fut naturellement soutenue avec le plus de

1) Chap. V.

2) Chap. V. Comp. chap. VIII.

3) Chap. XXV.

4) Chap. XXI.

zèle par les pharisiens. Elle trouve sa meilleure expression dans les Psaumes de Salomon, qui présentent le régime asmonéen sous le jour le plus défavorable et accentuent de nouveau les espérances messianiques traditionnelles, basées sur la maison de David. Ces psaumes nous offrent même un terrain historique très solide; car ils furent composés peu de temps après la prise de Jérusalem par Pompée, en 63 avant notre ère. Et comme ils ont été inspirés par le pharisaïsme, nous nous trouvons en face du pur judaïsme palestinien¹.

D'après eux le Messie est fils de David et roi d'Israël, il est juste et sage, ayant pour mission d'anéantir, avec le secours de Dieu, les chefs iniques, de purifier Jérusalem des païens qui l'écrasent, de les exterminer par le souffle de sa bouche ou de les mettre en fuite par des menaces, de chasser du pays les pécheurs, de briser leur orgueil avec un sceptre de fer². Il rassemblera alors un peuple saint, qu'il gouvernera avec justice, jugeant les tribus du peuple sanctifié par Dieu; il n'y laissera régner ni injustice ni méchanceté, sachant que tous sont des fils de Dieu; il ne permettra pas que les étrangers demeurent parmi eux³. Il maintiendra les peuples païens sous son joug, afin qu'ils le servent; il glorifiera le Seigneur devant tout le monde et rendra Jérusalem pure, comme elle l'était autrefois, en sorte que des peuples viendront des extrémités de la terre, contempler sa gloire et ramener de l'exil les fils défaillants; instruit par Dieu, il sera un roi modèle, l'Oint du Seigneur, au milieu d'un peuple saint; il ne s'appuiera pas sur la force armée et n'amassera point d'argent pour faire la guerre⁴. Le Seigneur lui-même est son roi, son espérance; il est exempt de péché, apte à gouverner un grand peuple et confondre les puissants; pendant sa vie entière, il ne défaillera

1) Vernes, ouv. cité, p. 121-139; Schürer, ouv. cité, II, p. 510-512; III, p. 150-156; Baldensperger, ouv. cité, p. 33-36; Beer, *Realencyklopädie* citée, p. 235-237; Lagrange, ouv. cité, p. 230-235.

2) XVII, 21-25.

3) XVII, 26-29.

4) XVII, 30-33.

point, Dieu l'ayant rendu fort par le saint Esprit et sage dans le conseil; la bénédiction divine reposera sur lui¹. Sa confiance étant en Dieu, personne ne pourra rien contre lui; puissant en action et rempli de crainte de Dieu, il gardera fidèlement le troupeau du Seigneur². Heureux ceux qui vivront en ces jours et verront le salut d'Israël! Que Dieu fasse venir promptement sa miséricorde sur son peuple! Le Seigneur Dieu est notre roi pour toujours³. Dans le psaume suivant, il est encore question du salut de Dieu et de l'Oint du Seigneur, rempli de crainte de Dieu, de sagesse, de justice et de force, pour conduire ses sujets dans la voie du bien et les présenter devant la face de Dieu⁴.

Nous avons reproduit assez complètement ces données, parce que nous y trouvons, avec une grande netteté, les idées messianiques des principaux conducteurs spirituels des Juifs, à la veille de l'ère chrétienne, et partagées assurément par l'immense majorité du peuple. Or ces renseignements prouvent que les anciennes espérances messianiques se sont maintenues en somme, ce qui est d'autant plus naturel que les livres prophétiques de la Bible hébraïque, devenus canoniques, étaient alors lus régulièrement dans les synagogues et étudiés soigneusement par les scribes. Le Messie y apparaît encore comme un véritable homme, descendant de David, simplement idéalisé et revêtu de dons extraordinaires de Dieu. On parle de sa vie entière comme si elle ne devait pas durer toujours⁵. Mais la dynastie de David ne devra jamais prendre fin⁶. Le Messie n'est que le roi d'Israël, les païens étant tenus par lui à distance du peuple élu, afin que celui-ci soit saint, exempt de toute souillure. Les païens ramèneront les Juifs captifs dans la patrie,

1) XVII, 34-38.

2) XVII, 39-41.

3) XVII, 42-46.

4) XVIII, 6-9.

5) XVII, 37. Comp. Lagrange, ouv. cité, p. 235.

6) XVII, 4.

afin que ceux-ci participent au salut, mais eux n'y auront point part. Le salut est donc tout à fait national, comme il est fort terrestre. Le centre du règne messianique est Jérusalem, et ses frontières ne semblent pas s'étendre au delà de la Palestine. Les ennemis d'Israël sont des peuples hostiles, non des démons. Dieu reste le Maître souverain, le Roi éternel, et du Messie et d'Israël¹. C'est lui qui est le juge suprême et le vrai Sauveur². La transcendance du Messie et l'effacement de Dieu derrière un nombreux personnel intermédiaire, qu'on rencontre fréquemment dans les apocalypses, ne figurent pas ici.

Les anciennes prières juives les plus répandues, tout en mentionnant le Messie seulement en passant, montrent cependant aussi que la vieille tradition messianiste du Canon biblique, qui s'exprime dans les Psaumes de Salomon, est restée le point de vue dominant parmi les Juifs³. Celui-ci n'est pas non plus dépassé dans les anciennes parties des Oracles sibyllins⁴. La quatorzième et la quinzième demandes du Schemoné-esrè, prière que tout Juif disait chaque jour, sollicite expressément de Dieu que, bientôt, il relève le trône de David et fasse pousser le Rejeton de David, son serviteur⁵.

Philon s'exprime dans le même sens. Voici ses termes : « Il viendra un homme, dit l'oracle, chef d'armée et faisant la guerre ; il viendra des peuples considérables et nombreux, Dieu lui envoyant le secours qui convient aux saints, c'est-à-dire la vigueur infrangible des âmes et l'énergie toute-puissante des corps, qualités dont chacune est redoutable aux ennemis et qui sont invincibles quand elles sont réunies. Quelques-uns de

1) XVII, 1, 34, 46.

2) XV, 12, XVII, 3, 44.

3) Volz, ouv. cité, p. 197 s. Comp. Schürer, ouv. cité, II, p. 520.

4) III, 46-50, 652-656. Pour la date de composition de ces oracles, voir Bousset, *Religion*, p. 19-21. Comp. Bertholet, *Theologie*, p. 467, note 1.

5) Nous avons suivi la traduction de Schürer, ouv. cité, II, p. 461 s. Le texte original de la recension palestinienne est imprimé chez Lagrange, ouv. cité, p. 388 s.

ces ennemis ne sont pas même dignes d'être vaincus par des hommes, aussi seront-ce des essaims de guêpes qui se présenteront pour leur infliger un échec honteux et défendre les saints¹. » Ces paroles, spécialement inspirées par Nombres XXIV, 7, et tout ce que Philon dit des temps messianiques, prouvent qu'il s'est laissé guider uniquement par l'ancienne tradition israélite, sauf que, dans les applications pratiques, il suit sa morale platonicienne. Le Messie n'est pour lui qu'un homme, secouru par Dieu. Il doit surtout vaincre les ennemis du peuple élu, pour lui procurer le salut, conçu comme terrestre. Il est un simple instrument entre les mains de Dieu. Le véritable objet des temps messianiques, ce sont les saints, les Juifs. Lagrange a même pu dire que Philon « n'attribuait au Messie qu'un rôle militaire épisodique² ».

Le rabbinisme postérieur, malgré les courants d'opinion fort divers qu'on peut y constater, ne s'est non plus grandement écarté des anciennes vues messianistes, parce qu'il était rivé au canon biblique, dont il se contentait d'interpréter le contenu avec sa méthode exégétique habituelle, fort arbitraire comme on sait³.

*
* *

Si, d'après ce que nous venons de voir, l'image messianique traditionnelle, inspirée par la dynastie davidique et favorisée par les pharisiens, s'est conservée parmi le gros du peuple juif, surtout en Palestine, d'autres milieux se sont laissé dominer par le messianisme apocalyptique, inauguré par le livre de Daniel. Cela ressort fort bien de la partie la plus récente du livre d'Hénoch⁴, datant au plus tard de la seconde moitié du

1) Traduction de Lagrange, ouv. cité, p. 31. Comp. p. 28-36

2) Ouv. cité, p. 36.

3) Lagrange, ouv. cité, p. 189-263. Comp. Holtzmann, ouv. cité, I, p. 103-110.

4) XXXVII-LXXI.

dernier siècle avant l'ère chrétienne et appelée généralement le livre des Paraboles¹.

Le Messie céleste joue là un grand rôle. Il est l'Élu de justice et de fidélité, devant lequel les justes et les élus figurent en grand nombre et dont l'habitation se trouve sous les ailes du Seigneur des esprits, tous les justes et les élus brillant comme l'éclat du feu². Le Messie, placé au-dessus des anges qui l'entourent, apparaît ici déjà comme préexistant, ce qui est explicitement confirmé plus loin³. Nous y apprenons que l'Élu siégera sur un trône de gloire et présidera au jugement des hommes; qu'il habitera au milieu des élus, le ciel et la terre étant transformés et les méchants, exclus du salut⁴. En lui demeure l'esprit de sagesse, l'esprit qui éclaire, l'esprit de science et de force, l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice⁵. Il est dit encore qu'il domine sur tout⁶.

Nous voyons aussi Dieu, sous la forme d'une tête vénérable, semblable à de la laine blanche, et avec lui le Messie, dont la figure a l'apparence d'un homme et est pleine de grâce, comme celle d'un ange: on l'appelle le Fils de l'homme et l'on dit qu'il possède la justice et révèle tous les mystères, Dieu l'ayant choisi; il fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges; il rompra les reins des forts et brisera les dents des pécheurs; il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et glorifié et

1) Schürer, ouv. cité, III, p. 200-202; Beer, chez Kautzsch, ouv. cité, p. 231 s.; Baldensperger, ouv. cité, p. 16-24, 119-143; Volz, ouv. cité, p. 17-21; Bousset, ouv. cité, p. 13; Lagrange, ouv. cité, p. 87-97.

2) XXXIX, 6 s. Le Messie est fréquemment appelé ici l'Élu: XL, 5; XLIX, 2; LI, 3, 5; LII, 6-9.

3) XLIII, 3 s.; XLVIII, 3, 6; XLIX, 2. Cet antécédent de l'idée de la préexistence du Christ, qui jouera un grand rôle dans la théologie apostolique, a des racines dans l'ancienne Babylonie: Zimmern, ouv. cité, p. 24 s.

4) XLV, 3-5. Comp. Beer, à ces versets.

5) XLIX, 3. Cela rappelle la notion du Logos johannique: Beer, à ce texte.

6) LXII, 6. Cela rappelle le texte postérieur de Matthieu, où le Christ ressuscité s'attribue toute puissance dans le ciel et sur la terre: Matthieu, XXVIII, 18.

n'ont pas confessé d'où la royauté leur avait été donnée¹. Si le Fils de l'homme doit ici, comme le Fils de David dans les Psaumes de Salomon, briser le pouvoir des puissants de la terre, nous avons pourtant un point de vue tout différent devant nous; nous ne sommes plus en face d'un homme réel et terrestre, régnant à la tête d'Israël, mais d'un être céleste, ayant existé de tout temps parmi les anges du ciel et disposant de moyens purement surnaturels pour remplir sa mission et exercer son pouvoir du haut du ciel².

Voici ce que nous apprenons encore. Avant que le soleil et les signes du Zodiaque fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, le nom du Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples et l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent la terre se prosterneront devant lui et l'adoreront, bénissant, glorifiant et chantant le Seigneur des esprits. C'est pour cela qu'il a été élu et caché devant Dieu avant la création du monde, et il subsistera devant lui pour l'éternité. La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes; car il conserve la part des justes, parce qu'ils ont méprisé ce monde d'injustice et en ont haï toute l'œuvre et les voies, au nom du Seigneur des esprits. C'est en effet en son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie³. Ainsi le Messie existait auprès de Dieu avant la création du monde et continuera à rester auprès de lui dans toute éternité. Et si le salut dépend encore ici avant tout du nom de Dieu, le Messie apparaît cependant aussi comme un vrai sauveur. Le salut n'a en outre pas un caractère terrestre et extérieur, comme dans l'ancien Israël et encore grandement dans les Psaumes de Salomon, il est plus

1) XLVI, 1-5. Comp. Beer, à ce texte.

2) Comp. Holtzmann, ouv. cité, I, p. 93-95.

3) XLVIII, 2-7.

spirituel. On pense cependant que le Messie et les élus mangeront dans le nouveau monde¹, ce que Jésus croyait d'ailleurs aussi². Et le salut est universel; car il n'est plus guère question de Jérusalem, de la Palestine ou des Juifs, mais de la terre entière et de tous les hommes³.

Si le Fils de l'homme est sauveur, il est cependant avant tout juge⁴, et cela non seulement des hommes, mais aussi des anges et des démons⁵, bien que Dieu paraisse conserver le jugement suprême⁶. Tout pouvoir du Messie lui vient positivement de Dieu⁷. S'il est aussi question du pouvoir terrestre du Messie⁸, il peut l'exercer du haut du ciel, comme Dieu. Peut-être que nous trouvons pourtant aussi là une influence traditionnelle. Car les apocalypses, comme beaucoup d'autres livres juifs des anciens temps, renferment les éléments les plus divers ou même les plus disparates, quelquefois côte à côte. Puis le Messie, devant surtout exercer le jugement, ne pourra naturellement le faire que sur la terre, en tant qu'il s'agit des hommes. La meilleure preuve que nous nous trouvons en réalité ici sur un terrain tout nouveau et foncièrement transcendant, c'est que le retour des exilés, qui a joué un si grand rôle au sein du judaïsme, ne se fera plus par voie naturelle, mais par des chars emportés sur l'aile des vents⁹. Finalement, il n'y aura plus rien de corruptible dans le monde; car le Fils de l'homme ayant apparu et s'étant assis sur le trône de la gloire, tout mal s'enfuira devant lui; mais sa parole demeurera devant le Seigneur des esprits¹⁰.

1) LXII, 14.

2) Marc, XIV, 25. Comp. Luc, XXII, 29 s.

3) LI, 1 s. Jérusalem figure dans chap. LVI, mais ne cadre pas avec le reste : Volz, ouv. cité, p. 24.

4) XLV, 3; XLIX, 4; LI, 3; LXI, 8; LXII, 2 s.; LXIX, 27.

5) LV, 4; LXI, 8 s.

6) XLVII, 3.

7) LI, 3.

8) LII, 4.

9) LVII. Comp. Beer, à LVII, 1.

10) LXIX, 29.

Au chapitre LXXI de notre livre, Hénoc lui-même est présenté comme le Fils de l'homme¹; mais on reconnaît généralement que ce chapitre et l'idée insolite qu'il renferme, sont d'une provenance tout autre que le principal contenu des chapitres précédents².

Ici se pose encore la question de savoir comment le Messie, conçu d'abord et jusqu'à notre période comme un véritable homme, bien que revêtu de dons extraordinaires, a pu prendre ensuite un caractère purement céleste, transcendant et divin. On a répondu que deux facteurs y ont surtout contribué : l'angélologie, qui fut toujours plus développée au sein du judaïsme et qui exigeait que le Messie, pour conserver son prestige, fût élevé au-dessus de tous les anges, même des archanges ; ensuite la divinisation des souverains morts ou même vivants, qui se répandit toujours plus au sein du monde gréco-romain, à partir d'Alexandre le Grand³. On a ajouté qu'en partant de là on s'explique en outre sans difficulté le titre de Fils de l'homme = l'Homme, donné au Messie préexistant, ce titre n'exprimant pas l'identité avec l'homme, en opposition à Dieu, mais plutôt la supériorité du Messie, les anges aussi et Dieu même étant supposés semblables à l'homme. Et si le judaïsme a pu donner naissance à cette notion du Messie, il n'est plus nécessaire d'y voir un effet de l'influence chrétienne⁴. Ces observations renferment une part de vérité, mais sont incomplètes. Nous croyons et nous répétons que, pour comprendre pleinement le rôle important et nouveau joué par le messianisme transcendant dans l'eschatologie juive, il faut admettre aussi une influence étrangère, remontant beaucoup plus haut que le christianisme⁵. Cette

1) V. 9-17.

2) Beer chez Kautzsch, p. 228; Volz, ouv. cité, p. 21, 201; Baldensperger, ouv. cité, p. 18; Lagrange, ouv. cité, p. 96-98.

3) Baldensperger, ouv. cité, p. 119-127. Comp. Bousset, *Religion*, p. 258-260.

4) Baldensperger, ouv. cité, p. 127-149.

5) Voir ci-dessus, p. 15 et 16.

influence est d'autant moins contestable que toute l'apocalyp-tique juive, dont ce messianisme est une partie intégrante, et la religion juive en général, ont subi à un haut degré l'influence de la religion et spécialement de l'eschatologie babylonienne, égyptienne, perse et grecque¹.

*
* *

Nous avons encore à considérer le IV^e livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, composés entre la seconde ruine de Jérusalem et la fin du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne². Selon le premier de ces écrits, après une période d'extrême détresse, où des phénomènes prodigieux de la nature et de grands troubles parmi les peuples joueront le rôle principal³, le Messie Fils de Dieu, sortant du sein de la mer comme un être mystérieux et semblable à un homme, sera manifesté, ce qui portera tous les peuples à se coaliser contre lui ; mais il se tiendra sur la montagne de Sion, leur reprochera leur impiété et les anéantira par le souffle de sa bouche, qui sera comme une violente tempête et un feu dévorant⁴. Alors la Jérusalem céleste, cachée jusque-là, apparaîtra⁵, et les dix tribus, emmenées autrefois en captivité, reviendront dans la patrie⁶. Le

1) Gunkel, *Schöpfung u. Chaos* ; Bousset, *Religion*, p. 258-260, 297-308, 324-328, 333-341, 505-512, 516-522, 527-536, 540-594 ; Fiebig, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 521-525 ; Holtzmann, *ouv. cité*, I, p. 43 s., 98-103, 110-159 ; Weinel, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 13-38 ; Bertholet, *Theologie*, *passim* ; Lehmann-Haupt, *ouv. cité*, *passim*, en particulier p. 243 ss., 305 ss.

2) Schürer, *ouv. cité*, III, p. 223-250 ; Gunkel, chez Kautzsch, *ouv. cité*, p. 331-352, 404-412 ; Baldensperger, *ouv. cité*, p. 44-53, 158-166 ; Volz, *ouv. cité*, p. 30-41, 202 s. ; Bousset, *Religion*, p. 39-41 ; Lagrange, *ouv. cité*, p. 101-114.

3) V, 1-13 ; VI, 18-24 ; IX, 1-4 ; XIII, 29-31.

4) XIII, 25-28, 32-38. Si, dans XII, 31-33, le Messie est un descendant de David, c'est assurément une autre tradition ou même une interpolation : Lagrange, *ouv. cité*, p. 105 s. Sur le titre d'homme donné ici au Messie, voir Gressmann, *Ursprung*, § 34. Comp. Lagrange, p. 103 s.

5) VII, 26.

6) XIII, 39-47.

Messie gouvernera pendant 400 ans le nouveau peuple de Dieu, auquel il procurera de la joie, accomplissant beaucoup de miracles, jusqu'au jour du jugement¹. Ce sera le salut de Dieu².

Après son règne de quatre siècles, le Messie mourra avec tous les hommes encore vivants ; il y aura sept jours de silence complet, comme à l'origine du chaos ; ensuite le monde nouveau remplacera l'ancien, tous les hommes ressusciteront et Dieu procédera au jugement³. Cette conception repose évidemment sur l'idée ancienne que le Messie n'était qu'un homme extraordinaire et, par conséquent, mortel. D'autre part, le judaïsme, tout en attribuant une grande gloire au Messie, a toujours maintenu le monothéisme absolu, la pensée que Dieu gouverne toujours souverainement le monde entier, ce qui tendait à diminuer ou à éliminer le pouvoir du Messie. Pour concilier les deux courants, on eut recours au subterfuge d'un règne messianique intérimaire, comme nous venons de le constater⁴.

Dans ce système, les attributions du Messie sont limitées, comme la durée de son règne ; car il ne procède pas au jugement, celui-ci étant exécuté par Dieu après le règne messianique. Le Messie est en réalité rangé dans le premier éon et n'a plus de mission dans le second. Ses fonctions sont bornées à la période nationale. Il ressuscitera évidemment avec les justes et aura part au salut final, mais sans avoir aucune activité spéciale à déployer, parce qu'il n'y aura plus de gouvernement terrestre, plus de peuple de Dieu opposé aux autres, par conséquent plus d'ennemis à combattre, tous les survivants n'étant plus que des élus. Dieu sera alors tout en

1) VII, 27 s. ; XII, 34 ; XIII, 48-50.

2) IX, 8.

3) VII, 26-44.

4) Voir, sur ce règne, Volz. *ouv. cité*, p. 62-68 ; Bousset, *Religion*, p. 330-333 ; Staerk, *ouv. cité*, II, p. 105 s. ; Bertholet, *Theologie*, p. 467 s.

tous, le Messie ayant terminé sa carrière et remis son pouvoir à Celui qui lui avait tout soumis¹.

Au fond pourtant, ce n'est là qu'une face de notre livre. Ailleurs lui aussi renferme des éléments de l'apocalyptique transcendante qui ne concordent pas avec ce que nous venons de voir. Il attribue en effet au Messie la préexistence², ainsi qu'une nature supérieure, qui se manifeste dans son apparition et dans ses actes. Car il ne naît pas comme un autre homme, mais sort du sein de la mer; il détache une grande montagne et vole dessus; il anéantit ses ennemis par un ouragan et un torrent de feu sortant de sa bouche³. Or un Messie préexistant, d'origine et de capacité pareilles, ne cadre point avec un être mortel et disparaissant entièrement, après son règne de quatre siècles, de la scène du monde. IV Esdras forme donc aussi un assemblage d'éléments divers ou disparates.

L'Apocalypse de Baruch offre toutes sortes de ressemblances avec le livre précédent. D'après elle, il y aura, vers la fin du monde, un bouleversement général parmi les hommes et des guerres entre les peuples, où presque tous périront; des tremblements de terre, du feu et la famine contribueront à la destruction générale; et les survivants seront livrés au Messie⁴. Celui-ci apparaîtra pour anéantir le dernier empire du monde, dont le prince régnant sera amené, enchaîné, au mont Sion, où le Messie lui fera rendre compte de tous les forfaits commis par lui et le mettra ensuite à mort; il protégera au contraire le reste du peuple de Dieu et régnera jusqu'à la fin du monde actuel, voué à la ruine⁵. Il exterminera tous les peuples qui ont opprimé Israël⁶. Sous son règne, tous les maux disparaîtront; la paix, la joie et le bonheur fleuriront sur toute la

1) Comp. I Cor., XV, 23-28.

2) XIV, 9; XIII, 26; XII, 32; VII, 26.

3) XIII, 1-11.

4) LXX.

5) XXXIX, 5-XL, 3.

6) LXXII.

terre; les maladies, les soucis et les tribulations y seront inconnus; personne ne mourra jeune; les procès, les disputes, les actes de vengeance, l'envie, la haine et toutes les choses semblables prendront fin; les bêtes sauvages seront apprivoisées et se mettront au service des hommes; les vipères et les dragons joueront avec les enfants; les femmes enfanteront sans douleurs, les moissonneurs et les autres travailleurs, malgré leur besogne surabondante, ne se fatigueront pas; car ce sera la fin des temps¹.

Pendant cette période messianique, le Béhémoth et le Léviathan, deux monstres gardés depuis leur création au fond de la mer, en sortiront pour servir de nourriture aux hommes survivants. De plus, les fruits de la terre seront dix mille fois plus abondants que maintenant : chaque cep de vigne aura mille sarments, chaque sarment aura mille raisins, chaque raisin aura mille grains et chaque grain produira un cor de vin. Ceux qui avaient eu faim auparavant, seront dans l'abondance. Ils verront des miracles chaque jour. Dieu enverra des vents, des nuages et de la rosée favorables à la réussite des fruits de la terre. La manne tombera de nouveau du ciel. Ceux qui vivront à la fin des temps, en mangeront pendant des années. Lorsque cette ère sera achevée, le Messie retournera dans la gloire céleste. Alors ceux qui sont morts pleins d'espoir en lui ressusciteront. Les âmes des justes, gardées dans des chambres réservoirs, en sortiront. Elles seront toutes unies par un même sentiment de joie et de bonheur; car elles sauront toutes que la fin des temps est arrivée. Les âmes des impies, au contraire, seront anéanties de la peur que leur causera la perspective de leur perdition².

On voit que les grandes lignes messianiques de cette apocalypse sont à peu près les mêmes que dans IV Esdras. D'après elle également, le Messie doit exercer son règne sur la terre, à la fin de la domination des empires du monde. A un moment

1) LXXIII s.

2) XXIX s.

donné, ce règne prendra fin, le Messie disparaîtra pour reprendre la gloire céleste dont il avait joui auparavant, ce qui implique sa préexistence¹. Alors seulement aura lieu la résurrection et le jugement, sous le règne direct de Dieu et au début du nouvel éon. Et pendant son propre règne, le Messie ne semble guère occupé. Il doit exterminer les ennemis d'Israël au moment de son apparition ; mais ensuite on ne lui assigne aucune activité précise. Car tous les autres bienfaits mentionnés du règne messianique, sont au fond attribués à Dieu.

A la fin de ce chapitre, il y a lieu d'ajouter que, dans la littérature juive, les textes spécialement messianistes sont bien plus nombreux que dans la Bible hébraïque ; cependant là encore une série de livres plus ou moins étendus ne font nulle mention du Messie, ce qui prouve que, dans certains milieux juifs, l'idée correspondante ne jouait aucun rôle ou un rôle très effacé². Dans certains documents aussi, les fonctions messianiques sont conférées soit à un ange, soit à un prophète indéterminé, soit à Moïse, à Élie ou à Hénoc³. Enfin dans les écrits qui parlent du Messie proprement dit il y a une variété de vues touchant sa personne et son œuvre beaucoup plus grande que nous n'avons pu le faire ressortir dans notre étude, nécessairement limitée aux traits essentiels⁴.

CHAPITRE III

Christologie judéochrétienne.

La critique moderne a démontré que nos Évangiles laissent

1) Baldensperger, ouv. cité, p. 164.

2) Riem, *Alttestamentliche Theologie*, § 99 ss. ; Baldensperger, ouv. cité p. 92 ss. ; Lagrange, ouv. cité, p. 63 ss. ; Holtzmann, ouv. cité, I, p. 92 ss.

3) Volz, ouv. cité, § 33.

4) Volz, ouv. cité, § 34 s.

bien à désirer sous le rapport historique. On est allé jusqu'à prétendre que nous ne pouvons plus rien savoir de certain sur la personne de Jésus, qui n'est peut-être qu'un mythe. Si c'est là une exagération¹, il est pourtant avéré que, dans nos Évangiles, un grand nombre de traits de la vie de Jésus sont présentés sous un faux jour et principalement ce qui concerne sa messianité². Voilà pourquoi rien n'est plus controversé que cette question³. Ayant déjà cherché à élucider ailleurs le problème de Jésus et celui de sa messianité⁴, nous n'entrerons pas ici dans les détails à ce sujet; nous nous contenterons de poser les jalons nécessaires pour indiquer la route qui conduit le plus sûrement du messianisme juif à la christologie primitive de l'Église.

Disons d'abord que Jésus s'est formellement placé au rang des prophètes. Il semble même l'avoir fait jusque vers la fin de son ministère. En face de l'incrédulité des gens de Nazareth, il dit : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, chez ses parents, dans sa maison⁵. » Quand des pharisiens l'avertissent des menées d'Hérode, visant à le faire mourir, il répond : « Il faut que je marche aujourd'hui, demain et le jour suivant, car il ne sied point qu'un prophète meure hors de Jérusalem⁶. » Devant cette ville infidèle et récalcitrante, il s'écrie : « Jérusalem ! Jérusalem ! qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! » De son vivant, il fut considéré dans le public comme un

1) Gognebert, *Le Problème de Jésus*.

2) Bousset, *Kyrios Christos*, chap. I s.

3) Holtzmann, ouv. cité, I, p. 295-378, le même, *Das messianische Bewusstsein Jesu*.

4) Piepenbring, *Jésus historique*.

5) Marc, VI, 4.

6) Luc, XIII, 33.

7) Matth., XXIII, 37; Luc, XIII, 34. Comp. Luc, XI, 49-51; Matth., XXIII, 34 s. C'est là peut être une simple citation d'un livre de la Sagesse, mais confirme néanmoins notre conclusion.

prophète¹. Il le fut également dans l'Eglise des premiers temps².

Un autre fait important qui peut nous orienter dans la voie difficile qu'il faut suivre pour saisir la vérité de ce problème obscur, c'est que Jésus semble n'avoir jamais affirmé expressément sa messianité pendant tout son ministère ou ne l'avoir fait que dans les derniers jours. On se rappelle la scène de Césarée de Philippe, où Jésus demande à ses disciples ce que les gens pensent de lui. Ils répondent que les uns le prennent pour Jean-Baptiste, les autres pour Elie ou l'un des prophètes. A la nouvelle question, ce qu'eux-mêmes pensent de lui, Pierre répond : « Tu es le Christ ». Là-dessus, il leur défend sévèrement de parler ainsi de lui à personne³. Ce renseignement remarquable est assurément fort historique et n'a pu être rapporté que pour cette raison ; car il est en complet désaccord avec le point de vue postérieur et dominant de tous nos Évangiles, qui supposent que la messianité de Jésus fut connue dès le début de sa carrière ou même dès sa naissance, alors que, d'après cette notice, la question de sa messianité ne fut posée qu'en passant, vers la fin de son ministère, et pas même résolue positivement ; au lieu de cela, Jésus défendit aussitôt à ses disciples d'en parler à qui que ce fût.

Même dans l'école critique, qui est arrivée depuis longtemps à ce résultat, beaucoup de savants persistent toutefois à croire que, par son entrée triomphale à Jérusalem, Jésus a affiché publiquement sa messianité, peu de jours avant sa mort⁴. Mais ceci est également contestable et contesté. On a souvent élevé des objections sérieuses contre l'historicité de ce récit tout entier ou du moins contre sa première partie, et les voix qui se rangent à cet avis vont sans cesse en augmentant⁵.

1) Marc, VI, 14-16; VIII, 27 s. ; Matth. XXI, 11, 46; Luc, VII, 16; XXIV, 19. Comp. VII, 39.

2) Jean, IV, 19; VI, 14; VII, 40; IX, 17; Act., III, 22; VII, 37. Comp., II, 22.

3) Marc, VIII, 27-30.

4) Marc, XI, 1-10.

5) Keim, *Jesu von Nazara*, III, p. 74 ss.; Holtzmann, *Bewusstsein Jesu*,

... l'auteur maintenant mythique et ajoute ces paroles, qui résument le mieux les raisons principales qui plaident en faveur de sa thèse nouvelle : « Ce tableau ne tient à rien dans la suite des faits hiérosolymitains et n'a aucune influence sur les événements qui vont s'accomplir. On peut dire qu'il est suspendu en l'air et sans connexion avec l'histoire. Peut-être a-t-il été tout entier construit d'après les Écritures¹⁾ »

*
* *

Si le problème de la conscience messianique de Jésus est difficile à résoudre, d'autre part il est hors de doute que l'Église avait, dès le début, la conviction inébranlable que Jésus de Nazareth était le Messie attendu depuis des siècles par le peuple juif. La foi à cette messianité est la base fondamentale de l'Église, sans laquelle celle-ci n'aurait jamais pris naissance. On ne se rendait sans doute pas très bien compte de ce que Jésus avait été ou voulu être de son vivant ; mais on était sûr qu'après avoir été mis à mort il était ressuscité et s'était élevé à la droite de Dieu, d'où il reviendrait bientôt pour inaugurer le règne de Dieu²⁾. Comment cette foi s'est-elle formée et formulée ?

Les premiers chrétiens, dominés par le judaïsme, dont ils ne se distinguaient d'abord que par la foi à la messianité de Jésus³⁾, ont naturellement aussi conçu celle-ci à la façon juive. Il ressort de ce que nous avons vu jusqu'ici que la tradition judaïque manquait d'unité à cet égard, comme à tant d'autres.

p. 24-26 ; J. Weiss et E. Kiostermann, à notre récit ; Piepenbring, *Jésus historique*, p. 173-177 ; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 52 s., 88.

1) *Évangiles synoptiques*, I, p. 96, 215 ; II, p. 258 ss.

2) *Évangile selon Marc*, à notre récit.

3) I Cor., XV, 3-11 ; I Thess., I, 10 ; IV, 14-17 ; V, 2 ; Act., II, 22-36 ; III, 13 ss. ; IV, 10 ; V, 30 s. ; X, 40 ; etc.

4) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 4 ss.

Au fond pourtant, deux grands courants traversent tout le messianisme juif: d'un côté, la grande masse du peuple attendait, suivant la tradition antique, un roi puissant, descendant de David, devant surtout rétablir le règne glorieux de ce roi illustre, mettre fin à la domination étrangère, régner en Palestine sur Israël et soumettre tous les autres peuples à son pouvoir; de l'autre, un assez grand nombre d'esprits, gagnés par les idées apocalyptiques, attendaient un Messie transcendant, apparaissant à la fin des temps et exerçant son pouvoir du haut du ciel, procédant avec Dieu au jugement dernier et assistant à la transformation du monde actuel en un monde nouveau. Le premier de ces Messies était le plus souvent appelé Fils de David et le second, Fils de l'homme.

Jésus et ses disciples immédiats ne se sont évidemment pas engagés dans la première de ces voies; car les Logia, notre plus ancienne source évangélique, ne mentionnent jamais le titre de Fils de David; et Marc, qui renferme déjà tant de traits postérieurs, ne le fait que dans un seul récit¹. D'après un texte plus primitif, Jésus semble même avoir polémisé contre ce titre². Il faut en conclure de toute façon que l'Église primitive ne voulait pas faire de lui le Fils de David traditionnel, lui-même ne l'ayant pas fait³. Immédiatement après la mort de Jésus, la foi messianique rattachée à sa personne ne pouvait du reste guère prendre une autre forme que celle du messianisme transcendant. Alors l'espoir que Jésus pourrait jouer sur la terre le rôle du roi davidique était à jamais ruiné. Pour cette foi, il ne restait que la figure céleste indissolublement unie à la notion du Fils de l'homme. Au moment où les dis-

1) X, 47 s. Comp. XI, 10. Sur les Logia, voir Harnack, *Sprüche u. Reden Jesu*; Piepenbring, *Jésus historique*, p. 17-41.

2) Marc, XII, 35-37. Comp. Holtzmann et Loisy, à ce texte; Holtzmann, *Bewusstsein Jesu*, p. 28-29; le même, *Theologie*, I, p. 309 ss.; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 241; Monnier, *ouv. cité*, p. 25-27. Le plus probable est que notre texte est un produit de la théologie apostolique: Wrede, *Vorträge u. Studien*, p. 166-177.

3) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 5, 51, 108.

ciples eurent l'idée hardie que Jésus était le Messie malgré ses souffrances et sa mort, c'était là à peu près l'unique ressource qui leur restait pour sauver leur foi¹.

Le titre de Fils de l'homme revient très fréquemment dans tous nos Évangiles². Il se rencontre même dans les Logia et remonte donc très haut. Comme il ne se trouve que dans la bouche de Jésus, on en a souvent inféré qu'il doit nécessairement provenir de lui. Ceci a toutefois été mis sérieusement en doute³. Bousset a repris cette thèse négative et l'a rendue très probable par une étude détaillée, tout en admettant que, dans quelques rares cas, Jésus peut avoir revendiqué ce titre pour les temps futurs⁴. Dans la tradition primitive, ce titre a en effet un caractère foncièrement eschatologique⁵, comme la notion du royaume de Dieu⁶. C'est dans le livre de Daniel que Jésus aura surtout puisé la pensée que le royaume de Dieu ne sera pas fondé par des moyens politiques, mais viendra merveilleusement du ciel sur la terre⁷. Il est donc naturel qu'il se soit aussi laissé guider par ce livre touchant la notion du Messie ou du Fils de l'homme⁸. Et ce titre, il se le sera appliqué à lui-même, bien que rarement et tout à la fin de son ministère.

Comment les disciples de Jésus auraient-ils pu croire à sa

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 20.

2) 69 fois dans les Synoptiques et 12 fois chez Jean.

3) Holtzmann, *Bewusstsein Jesu*, p. 53; Pfleiderer, *Urchristentum*, 2^e éd., I, p. 670 ss.

4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 5-12, 20-23. Comp. le même, *Religion*, p. 307 s., en note; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 313-335; Weinel, ouv. cité, § 34.

5) Luc, XII, 40; XVII, 22, 24, 26, 30; XVIII, 8; XXI, 36; XXII, 62; Matth., X, 23; XIX, 28; XXIV, 27, 37, 39, 44; Marc, VIII, 38; XIII, 26; XIV, 62.

6) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*; Pfleiderer, ouv. cité, I, p. 615 ss.; Piepenbring, *Jésus historique*, p. 128 s., 168 s.

7) Dan. II, 34 s., 44 s.; VII, 27. Comp. Matth., VI, 10; Luc, XI, 2; XXII, 24-26; Marc, X, 42-44.

8) Dan., VII, 13 s. Comp. J. Weiss, *Predigt*, p. 162 ss.; le même, *Christus*, p. 30-32; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 319 s., 384 s.; le même, *Bewusstsein Jesu*, p. 69 ss.; Monnier, ouv. cité, p. 67 ss.; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 243.

messianité, après sa mort ignominieuse, s'ils n'y avaient pas cru précédemment¹? Et auraient-ils pu y croire de son vivant, s'il ne s'y était pas prêté ou n'y avait pas donné lieu? Cela est impossible, puisque la vie terrestre de Jésus ne répondait nullement à l'attente messianique des Juifs. D'autre part, Jésus aurait dû combattre cette foi chez ses disciples, si elle eût été contraire à son sentiment intime. Mais nulle part, dans les Évangiles, nous ne trouvons la moindre tentative de ce genre, même dans les occasions où le silence de Jésus prêtait, dans la dite supposition, à la plus grave équivoque². Si Jésus n'avait pas cru à sa messianité, il aurait aussi dû parler, comme Jean-Baptiste, d'un plus grand qui viendrait après lui³, ce qu'il ne fait non plus jamais, tout en annonçant la venue imminente du royaume de Dieu et la parousie du Messie⁴. Et comme tout semble prouver que Jésus n'a pas voulu être un Messie davidique, mais plutôt un Messie transfiguré et idéal, l'image transcendante et céleste du Fils de l'homme aura le mieux cadré avec ses sentiments.

De toute façon, c'est dans les textes évangéliques les plus anciens qu'il faut chercher le sens chrétien primitif de ce titre messianique, plus spécialement dans les textes où Jésus ne se désigne pas comme le Messie présent. Car, s'il s'est arrêté de préférence à la notion du Fils de l'homme, l'idée n'a pas pu lui venir qu'il était déjà le Messie dans l'humaine condition où il était de son vivant⁵. Il pourrait aussi n'avoir parlé de l'avènement du Fils de l'homme que d'une manière impersonnelle⁶, ses disciples seulement lui ayant ensuite appliqué ces prédictions. En tout cas, comme il ne peut avoir pris ce titre que vers la fin

1) Holtzmann, *Bewusstsein Jesu*, p. 37 s.

2) Marc, VIII, 27-30; X, 35-37; XI, 8-10; Luc, XIX, 37 s.

3) Matth III, 11 s.; Luc, III, 16 s.

4) Marc, IX, 1; XIV, 25; Matth., XXIII, 39; XXIV, 27, 37-44; Luc, XIII, 35; XVII, 24, 26-30.

5) Piepenbring, *Jésus historique*, p. 168 s.

6) Matth., XXIV, 37, 39; Luc, XVII, 26, 30.

de son ministère, puisque la scène de Césarée de Philippe prouve que jusque-là la question de sa messianité n'avait jamais été touchée, tous les passages où il est censé parler auparavant de sa messianité ou y faire nettement allusion, ne sont pas historiques ou ne sont pas à leur place chronologique.

Dans l'étude approfondie que Bousset a consacré à ce sujet, il a simplement admis la possibilité que Jésus ait adopté, en passant et rarement, le titre de Fils de l'homme. Par contre, il affirme avec raison que, presque partout, c'est l'Église naissante qui lui a mis ce titre dans la bouche, en sorte que nous y trouvons sûrement l'expression de la plus ancienne christologie chrétienne. Les premiers chrétiens, sortis du judaïsme et lui ayant emprunté ce titre pour en doter Jésus, ont introduit, par cela même, de la dogmatique juive dans l'Église¹. Et comme nous avons vu que ce titre et la doctrine qui s'y rapporte, sont en grande partie le produit d'une influence étrangère², la christologie chrétienne a donc subi indirectement cette même influence.

De même que, dans la vision de Daniel, le Fils de l'homme apparaît à côté de l'Ancien des jours procédant au jugement du monde, et que Hénoc voit, à l'origine des choses, son Messie semblable associé à Dieu pour être son collaborateur³. Jésus, en qualité de Fils de l'homme et de Christ, est supposé assis à la droite de Dieu et participant à son pouvoir⁴. Puis il est censé revenir sur les nuées des cieux, dans la gloire de son Père et entouré d'anges⁵, qu'il enverra pour rassembler les élus des quatre vents de l'horizon⁶. Par là on fut amené à l'idée que le royaume ou règne du Christ se substitue à celui de

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 16 ss.

2) Voir ci-dessus, p. 135 s. 148 s.

3) Voir ci-dessus, p. 134, 145 ss.

4) Marc, XIV, 62; Luc, XXII, 69; Jean, III, 14; VIII, 28; XII, 34; Act., I, 33-36, V, 31; VII, 56, 59 s.

5) Marc, VIII, 38; XIII, 26; XIV, 62; I Thess., IV, 15 s.

6) Marc, XIII, 27. Comp. Matth., XIII, 41.

Dieu¹; car au Fils de l'homme du livre de Daniel doit être conféré pour toujours la domination, la gloire et le règne sur tous les peuples de la terre². Aussi se met-on à parler du jour du Fils de l'homme, comme l'Ancien Testament parle du jour de Jahvé³. Et comme l'eschatologie juive prédit la venue de Dieu⁴, la chrétienne annonce l'apparition de Jésus-Christ⁵.

Sous ce rapport, il est caractéristique que celui-ci, comme Fils de l'homme, devient aussi le futur juge du monde et va même détrôner Dieu à cet égard. Cette évolution ne s'est pourtant faite que graduellement. Le Christ Jésus est d'abord simplement témoin devant Dieu, au jour du jugement⁶. A ce point de vue, la souveraineté de Dieu est encore pleinement sauvegardée⁷. Ensuite le Fils de l'homme, venant dans la gloire du Père, règle lui-même le compte avec ceux qui l'ont renié⁸. Plus tard encore, il devient le juge qui rend à chacun selon ses œuvres⁹. Enfin il est le roi assis sur son trône de gloire, et tous les peuples comparaissent devant lui, pour qu'il fasse le triage entre les bons et les méchants et prononce la sentence définitive sur les uns et les autres¹⁰. Cette glorification continue du Christ est l'effet du mouvement dogmatique au sein de l'Eglise primitive, comme nous le verrons. Il faut cependant remarquer que la préexistence du Fils de l'homme, qu'on rencontre déjà dans le judaïsme¹¹, ne fut pas aussitôt

1) Matth., XIII, 41; XVI, 28; XX, 21; Luc, XXII, 29 s.; XXIII, 42.

2) VII, 14.

3) Luc, XVII, 26, 30; 1 Cor., I, 8. Comp. Luc, XVII, 22; Act., II, 20; Gressmann, *Ursprung*, § 15.

4) Gressmann, *Ursprung*, § 3 ss.

5) Matth., XXIV, 37, 39, 44; 1 Thess., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23.

6) Matth., X, 32 s., Luc, XII, 8 s.

7) Matth., X, 28; Luc, XII, 5. Comp. Marc, X, 40; Luc, XII, 32.

8) Marc, VIII, 38.

9) Matth., XVI, 27. Comp. Luc, XXI, 36. En comparant le premier de ces textes avec Marc VIII 38, on voit comment une même parole fut successive-ment modifiée pour rehausser la gloire du Christ.

10) Matth., XXV, 31-46. Comp. Act., X, 42; II Cor., V 10.

11) Voir ci-dessus, p. 145 s. 151, 153.

transférée à Jésus-Christ. On n'en trouve aucune trace dans les Synoptiques. Le souvenir de la vie historique de Jésus empêchait sans doute les premiers apôtres et chrétiens de s'engager dans cette voie.

* *

Comme dans le messianisme juif, il y eut aussi plusieurs courants dans la christologie naissante, celle-ci dépendant d'abord de celui-là et subissant ensuite d'autres influences. A côté de la christologie transcendante constatée, voici d'autres éléments primitifs de cette doctrine

On eut l'idée que Jésus de Nazareth, un homme dont Dieu avait légitimé la mission, en accomplissant par ses mains de grands miracles, et qu'il avait ressuscité des morts était devenu le Christ¹, en même temps que le Fils de Dieu, par son élévation à la droite de Dieu². Ce point de vue adoptianiste et théocratique était fondé sur des principes répandus en Israël et dans toute l'antiquité de l'Orient classique, où les souverains régnants passaient pour avoir un caractère divin³. Il se peut néanmoins que le titre de Fils de Dieu ne fut donné à Jésus-Christ que sous l'influence de l'hellénisme, qui se fit sentir de bonne heure dans l'Eglise⁴. Il est certain que ce titre dans le sens métaphysique provient de là, comme nous le verrons, mais dans le sens dont nous venons de parler l'influence du judaïsme a pu suffire pour l'introduire dans l'Eglise.

Le titre purement théocratique et honorifique de Fils de Dieu, n'excluait pas la parfaite humanité de celui qui en était revêtu, comme on le voit par l'exemple des rois d'Israël portant

1) Act., II, 22-36.

2) Act., XIII, 33 s.; Luc, XXII, 66-70. Comp. Ps. II, 7; J. Weiss, *Christus*, p. 21 s.; le même, *Urchristentum*, p. 85-88.

3) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 335 ss.; J. Weiss, *Christus*, p. 19-21; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 226; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 110 ss.; Jeremias, *Handbuch*, p. 50, 171 ss., 190; Kittel, à Ps. II, 7-9.

4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 65-70.

ce titre¹, ou des autres souverains nombreux se trouvant dans le même cas. Bien des traits prouvent que les premiers chrétiens, partageant cette manière de voir, ont pensé que la grandeur et le pouvoir de Jésus lui venaient de Dieu et n'étaient pas une partie intégrante de sa nature². C'est pour cela aussi qu'on a pu l'appeler en même temps le serviteur de Dieu, à l'instar de la grande figure du même nom dont parle le Second Esaïe³.

A ce stade de la christologie est venu s'en joindre un autre. Bientôt on ne se contentait plus de croire que Jésus était devenu le Christ ou le Fils de Dieu après son élévation au ciel ou à la droite de Dieu, mais on soutenait aussi qu'il l'avait été déjà pendant son ministère. On nous apprend en effet que Jésus est devenu le Christ et Fils de Dieu dès le baptême, qu'il a été reconnu et s'est lui-même déclaré tel pendant sa vie terrestre⁴. Et voilà ce qui est devenu le point de départ d'une transformation complète de l'histoire évangélique, qui a trouvé son apogée dans le 4^e Evangile, inspiré par la dogmatique plus que par les faits et où Jésus figure d'un bout à l'autre comme un être surhumain.

Jésus ne semble pas avoir été un descendant de David ni avoir accordé de l'importance à pareille descendance⁵. Mais comme le Messie devait jouir de ce privilège, d'après les anciennes prophéties, et que les chrétiens ont cru que celles-ci s'étaient pleinement réalisées en Jésus-Christ, ils ont dû croire aussi qu'il était nécessairement fils de David. Paul partageait déjà cette conviction⁶, et il l'a sûrement puisée dans l'Eglise,

1) II Sam., VII, 14; Ps. II, 7; LXXXIX, 27 s.

2) Marc, II, 12; V, 19; VII, 34; Matth., IX, 8; XII, 28; Jean, III, 2; IX, 31; Act. II, 22; X, 38.

3) Act. III, 13, 26; IV, 27, 30.

4) Marc I, 11, 24, 34; III, 11; V, 7; VIII, 29; IX, 7, 41; XI, 9 s.; XII, 6; XIII, 32; XIV, 61 s.; XV, 32, 39; Matth. IV, 3, 6; XI, 27; XIV, 33; Luc, IV, 3, 9; X, 22.

5) Marc XII, 35-37. Comp. Wrede, *Vorträge u. Studien*, p. 147-166.

6) Rom. I, 3.

où elle devint générale¹. Primitivement, on était persuadé que Jésus descendait de David par voie naturelle². Les généalogies consignées dans nos Evangiles³, reposent sur cette opinion et n'ont été accommodées que plus tard, par des retouches rédactionnelles, à l'idée postérieure de la naissance surnaturelle de Jésus, comme on peut s'en convaincre dans tout bon commentaire moderne⁴. Les grandes différences entre ces deux généalogies prouvent en outre le peu de certitude qu'on avait dans l'Eglise touchant la lignée des ancêtres de Jésus.

Si les prophéties ont provoqué l'idée que Jésus était un descendant de David, elles ont contribué à d'autres enrichissements de l'histoire évangélique. A côté des miracles, qui furent toujours plus attribués à Jésus, elles étaient même le second moyen apologétique par excellence pour établir sa dignité supérieure et illustrer son ministère; cela était d'autant plus facile que l'exégèse rabbinique, fort arbitraire, qui devint aussi celle de l'Eglise, permettait les tours de force les plus extraordinaires pour tirer d'un texte biblique à peu près tout ce qu'on voulait⁵. La preuve prophétique fut d'abord appliquée à la mort et à la résurrection de Jésus, les deux faits qui jouent le rôle principal dans la théologie apostolique, surtout dans la christologie.

Paul a en effet rapporté, dans la relation la plus ancienne sur les apparitions du Christ ressuscité⁶, comme une tradition de l'Eglise, que, selon les Ecritures, Jésus est mort pour nos péchés et ressuscité le troisième jour⁷. Pour les premiers chrétiens, qui ont admis d'emblée l'autorité divine de l'Ancien Tes-

1) Marc X, 47 s.; Matth. I, 20; XII, 23; XV, 22; XXI, 9, 15; Luc I, 27, 32; II, 4, 11; II Tim. II, 8.

2) Gal. IV, 4.

3) Matth. I, 1-16; Luc III, 23-38.

4) Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 481 s.; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 89 s.

5) Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 70-79, 82-88.

6) I Cor. XV, 5-11.

7) I Cor. XV, 3 s.

tament, les arguments scripturaires ont dû avoir le plus grand poids, comme pour les Juifs. Ils ont donc cherché à corroborer leur foi à la résurrection de Jésus, d'abord basée uniquement sur les apparitions, par certains textes bibliques, afin de persuader facilement ceux qu'ils voulaient gagner à cette foi ou de raffermir la foi de ceux qui la partageaient déjà ¹.

Ce n'était pourtant pas la résurrection de Jésus qui avait le plus besoin d'être défendue, parce que l'immense majorité des Juifs n'avaient alors aucune peine à croire à la résurrection des morts, ni par conséquent à celle de Jésus. Et parmi les païens, l'idée de l'apothéose de certains hommes extraordinaires était très répandue, en sorte que celle de Jésus ne pouvait pas non plus créer, en principe et de prime abord, des difficultés spéciales dans ces milieux. Il en était autrement de la mort de Jésus-Christ. Celle-ci heurtait de front les espérances traditionnelles des Juifs, qui n'attendaient qu'un Messie glorieux et triomphant. Voilà pourquoi la mort du Christ était pour eux, un vrai scandale². Les premiers disciples de Jésus eux-mêmes ont eu les plus grandes difficultés à concilier sa mort avec sa messianité³. Pour les surmonter, ils ont eu recours aux Ecritures. Les Psaumes XXII et LXIX, ainsi que le chapitre LIII d'Esaïe, ont été le plus exploités dans ce but ⁴, et d'autres textes encore⁵. En tant que le chapitre mentionné d'Esaïe y a contribué, nous nous trouvons au fond en face d'une influence étrangère, d'après ce que nous avons vu⁶.

1) Ps. II, 1 s., 7 ss.; XVI, 8-11; CX, 1; Es. LV, 3. Comp. I Cor. XV, 25; Marc XII, 36; Hébr. I, 3 ss.; Act. II, 25-28, 34 s.; IV, 25 s.; XIII, 33-35; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 381-383; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 68-70.

2) Gal. V, 11; VI, 12; I Cor. I, 23.

3) J. Weiss, *Urchristentum*, p. 76.

4) Marc XV, 31; Matth. XXVII, 34 s., 43, 46; Luc XXII, 37, Jean XIX, 24, 28; Act. VIII, 30-35; Rom. X, 16; XV, 3; I Pierre II, 21-25.

5) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 358 s., 438-441; II, p. 353-356; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 180; Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 124-128, 200, 207-212; Weinel, ouv. cité, p. 232, 520-524; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 75-85, 165.

6) Voir ci-dessus, p. 131-133.

La conviction que la mort de Jésus était conforme aux Écritures, impliquait celle qu'elle répondait au dessein de Dieu et entraînait dans son plan providentiel¹. Les premiers chrétiens se contentaient probablement de cette raison pour expliquer religieusement la mort de Jésus. Car, si Paul dit que, d'après la tradition chrétienne, Jésus est mort pour nos péchés², il exprime son opinion personnelle et celle des chrétiens hellénistes plutôt que celle des judeochrétiens, parmi lesquels on ne trouve pas de point d'appui sérieux pour cette doctrine rédemptrice³. On eut aussi l'idée que Jésus devait souffrir, selon les Écritures, pour entrer dans sa gloire⁴. Et à cet égard la notion messianique du Fils de l'homme tirait les premiers disciples de Jésus du cruel embarras où les jetait sa mort, en leur aidant à résoudre ce grave problème⁵.

* * *

Plusieurs considérations doivent encore être ajoutées, pour compléter ce qui précède et éclaircir davantage certaines faces du problème qui nous occupe ici.

Peut-être que les disciples de Jésus virent dans leur Maître le Fils de l'homme, dès qu'ils crurent à sa messianité. Ils avaient en tous cas cette foi déjà de son vivant, comme le prouve la confession de Pierre, relevée plus haut. La dispute des disciples au sujet de la question de savoir lequel d'entre eux occuperait la première place dans le royaume de Dieu en est une autre preuve⁶. Si, lors de l'entrée de Jésus à Jérusalem,

1) Act. II, 23; III, 18; IV, 27 s.; XIII, 27-29; Marc IX, 12; XIV, 21, 49.

2) I Cor. XV, 3.

3) J. Weiss, *Urchristentum*, p. 81-85, 130. Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 93.

4) Luc XXIV, 26 s. A ce propos encore, Es. LII, 13-LIII, 12, a pu servir de point d'appui. Mais, d'après ce que nous venons de voir, il est probable que l'influence de ce fameux passage ne s'est en général fait sentir que plus tard. Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 84 s.

5) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 19.

6) Luc, XXII, 24-27. Ce texte est plus primitif et mieux à sa place que dans

la foule des disciples lui a fait une ovation spontanée, inspirée par la foi messianique, comme c'est admissible¹, nous y trouvons une preuve de plus de cette foi. Celle-ci, à son tour, ne peut avoir été que le résultat de l'impression puissante produite sur l'âme des disciples par la personne de Jésus, pendant son ministère, comme elle est d'autre part la présupposition indispensable pour qu'on puisse s'expliquer les visions que les disciples eurent du Ressuscité².

D'après la tradition sûre qui nous est conservée dans I Corinthiens XV, 1-11, Pierre d'abord, ensuite tous les apôtres et d'autres chrétiens, eurent en effet une série de visions, où Jésus leur apparut et où ils acquirent la conviction qu'il était ressuscité. Dans l'école critique, on est de nos jours unanime à penser qu'il s'agit là d'un phénomène purement psychologique³. Cette conception est d'autant plus fondée que, primitivement, on ne savait rien dans l'Eglise d'une résurrection corporelle de Jésus après trois jours et d'apparitions du même genre; mais on pensait que le Ressuscité s'était montré aux siens du haut du ciel, dans un état glorifié⁴. De cette façon, les disciples sont arrivés à la certitude que Jésus, mort et ressuscité, était nécessairement devenu un Messie transcendant et céleste.

Marc, X, 42-45 : Loisy, *Synoptiques*, I, p. 160; II, p. 241-246 Comp. Holtzmann, *Synoptiker*, p. 89; B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, p. 121 s.

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 88. Ceci est admissible, mais non l'idée que Jésus aurait préparé son entrée triomphale ou messianique à Jérusalem. Comp. ci-dessus, p. 155 s.

2) Piepenbring, *Revue de l'Hist. des Religions*, t. LXX (1914), p. 154 et 170-171.

3) Schérer, *Mélanges d'Histoire religieuse*, 1864, p. 109-117; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1872, II p. 274-280; Hase, *Geschichte Jesu*, p. 595; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3^e éd., p. 14 s; Meyer, *Die Auferstehung Christi*; Weinl, ouvr. cit., p. 213-216, Bousset, *Kyrios Christos*, p. 20-22; J. Weiss, *Christus*, p. 7-12; le même, *Urchristentum*, p. 18-22; Loisy, *Revue d'Hist. et de Littérature religieuses*, 1914, p. 73 ss.

4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 27-31, 76-79; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 60-71.

Il était en outre d'une importance extrême pour eux de trouver, dans l'apocalyptique juive, une figure messianique toute prête dont ils n'avaient qu'à revêtir leur Maître glorifié, celle du Fils de l'homme que nous avons appris à connaître. Cette image, se substituant à l'ancienne attente du Fils de David, sauva les premières espérances, peut-être quelque peu imprécises, fondés par les disciples sur leur Maître. Loin d'être obligés de renoncer à leurs espérances par la mort de celui-ci, ils n'avaient qu'à leur donner une nouvelle forme, supérieure, plus spirituelle, cadrant mieux avec l'Évangile authentique. Cette apotheose du Christ Jésus dut s'imposer d'autant plus facilement que des apotheoses de ce genre étaient généralement admises dans l'antiquité juive et païenne¹.

La nouvelle formule de la foi apostolique était dès lors : Jésus est le Messie Fils de l'homme. C'est bien autour de cette formule que se groupa l'Église chrétienne naissante. Elle fut le point de départ, la base et le trait distinctif du christianisme originel. C'est là ce qui causa la rupture entre celui-ci et le judaïsme. Les premiers chrétiens devaient surtout confesser la foi au Fils de l'homme, pour être sûrs que lui-même les confesserait un jour devant les anges de Dieu². Cette confession leur valut principalement la persécution de la part des Juifs³. Nous en trouvons un écho jusque dans le 4^e Évangile, où l'aveugle-né, symbole des Juifs devenus voyants à la lumière de l'Évangile, est rejeté par la Synagogue, parce qu'il croit au Fils de l'homme⁴. La petite apocalypse de Marc XIII culmine aussi dans cette déclaration que le Fils de l'homme viendra au sein des nuées, en grande puissance et gloire; qu'il enverra les anges pour rassembler les élus des quatre vents de l'horizon⁵.

De cette façon, la chrétienté s'engagea de prime abord dans

1) J. Weiss, *Christus*, p. 12-19; le même, *Urchristentum*, p. 22-28.

2) Luc, XII, 8 s.; Matth., X, 32 s.; Marc, VIII, 38.

3) Luc, VI, 22.

4) Jean, IX, 30-38. Comp. IX, 22; XII, 42 s.; XVI, 1 s.

5) V. 26 s.

une voie autre que celle qui était visée par la prédication de Jésus. Lui avait surtout annoncé la venue prochaine du royaume de Dieu et la nécessité de la repentance pour y entrer¹. Sa mort étant survenue à la place du royaume de Dieu, c'est le retour du Christ comme Fils de l'homme qui devint le point cardinal de la foi et de l'espérance chrétiennes, même pour longtemps². Car la parousie ne se réalisant pas non plus, il fallait continuer à croire et à espérer les deux. Mais, comme nous allons le constater, le Royaume fut grandement relégué à l'arrière-plan, pour faire place à la personne de Jésus-Christ. Et voilà comment la christologie se substitua, dès le début de la chrétienté et toujours plus, à la notion et à l'attente du royaume de Dieu, ainsi qu'à la piété pratique que Jésus avait basée là-dessus et qui forme la plus grande partie de son Evangile.

CHAPITRE IV

Christologie hellénistique.

Autrefois on pensait généralement qu'entre le ministère de Jésus et celui de l'apôtre Paul ne se plaçait que le judéochristianisme primitif. Aujourd'hui, par contre, on est persuadé qu'il faut admettre un second stade intermédiaire, celui des Eglises hellénistiques remontant au delà de Paul et dont les premières connues furent celles de Damas, d'Antioche et de Tarse³.

L'Evangile se répandit de bonne heure parmi les Juifs hellénistes, parlant grec et originaires des colonies judaïques en très grand nombre dispersés à travers tout l'empire romain.

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 15 ss.

2) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 433-437.

3) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 92 ss.

En quelque province qu'ils habitassent, ils aimaient à revenir dans le pays de leurs pères, soit en simple pèlerinage, soit pour y passer leurs vieux jours. Ils formaient à Jérusalem plusieurs associations assez considérables pour y avoir des synagogues où leur Loi était expliquée en grec. Ces Juifs, passant leur vie entière ou une partie de leur vie parmi les païens, étaient exempts de certains préjugés et étroitesse des Juifs palestiniens. Ils accordaient d'ordinaire plus de valeur au côté moral qu'au côté rituel de la religion. Ils avaient aussi une tendance plus universaliste. Cela ressort de ce que le livre des Actes rapporte sur les Hellénistes chrétiens de Jérusalem et en particulier sur Etienne, l'un d'eux, qui joua un rôle réformateur d'une certaine importance dans l'Eglise naissante et qui paya ses hardiesses de sa vie¹.

Cette persécution, qui fit d'autres victimes à Jérusalem, atteignit sans doute spécialement les chrétiens hellénistes et porta un certain nombre d'entre eux à quitter la ville intolérante et à répandre l'Evangile au dehors, entre autres à Chypre et à Antioche. Ils s'adressèrent d'abord uniquement aux Juifs. Cependant quelques Chypriotes et Cyrénéens convertis, arrivés à Antioche, firent aussi de la propagande parmi les païens et non sans succès². Ces notices bien imparfaites sont néanmoins suffisantes pour montrer qu'à côté du judéochristianisme se forma, de bonne heure et avant l'apostolat de Paul, un courant chrétien hellénique et paganochrétien notable. Si nous ne connaissons que fort peu de détails sur la plupart de ces communautés, celle de Rome, connue dans quelque mesure par l'épître aux Romains, est une preuve de plus que des Eglises importantes prirent naissance indépendamment du judéochristianisme et du paulinisme.

Quelle attitude ces Eglises ont-elles prise à l'égard de l'Evan-

1) Act., VI s. Comp. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 33-36 ; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 119-123.

2) Act., VIII, 19-26. Comp. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 37-41 ; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 123-127.

gile de Jésus et du christianisme primitif? Il semble, au premier abord, que les renseignements nous fassent presque complètement défaut sous ce rapport. Nous en possédons cependant en assez grand nombre et dans une source de premier ordre, dans les épîtres pauliniennes. Si nous y regardons de plus près, nous voyons en effet que celles-ci ne renferment pas rien que la pensée personnelle de leur auteur, mais aussi un fond commun à toutes les Églises non judéochrétiennes et plus ancien que le paulinisme proprement dit.

*
* *

Commençons par les titres donnés à Jésus par saint Paul. Nous constatons d'abord que celui de Fils de l'homme, tout à fait prépondérant dans le christianisme primitif, disparaît entièrement chez l'apôtre et, par conséquent, aussi dans les Églises hellénistiques et paganochrétiennes auxquelles ses lettres furent adressées. Il est évident que les milieux chrétiens où l'on parlait surtout grec, n'ont pas pu adopter ce titre, parce que c'était un araméisme, incompréhensible pour eux. Dans ces milieux et dans les épîtres en question, le titre de « Christ » est devenu un nom propre de Jésus¹. Un autre titre du Christ qui occupe le premier rang chez Paul et trouve un emploi fréquent dans d'autres écrits du Nouveau Testament ayant subi l'influence de l'hellénisme, c'est celui de « Seigneur », titre qu'on ne rencontre jamais dans les plus anciennes sources évangéliques avec cette signification christologique, mais qui commence à jouer un rôle sérieux dans le christianisme, dès que celui-ci est transplanté sur le sol païen et hellénistique, où il se trouve en contact avec les religions de mystères².

Ce dernier titre était assurément en usage dans toutes les

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 94; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 128 s., 350.

2) J. Weiss, *Urchristentum*, p. 127-129, 351.

Églises non palestiniennes; car le foi au Seigneur Jésus inspire complètement leur vie religieuse individuelle et collective, leur culte public et privé. Les chrétiens y sont essentiellement ceux qui invoquent le nom du Seigneur Jésus-Christ¹. Ils sont en effet reçus dans l'Église par le baptême conféré en son nom². Ils obtiennent par là le droit de prendre part à la sainte cène, appelée le repas du Seigneur, où, à la table du Seigneur, ils participent à la coupe, au corps et au sang du Seigneur³. Tout ce qu'ils font ou disent, doit se faire au nom du Seigneur Jésus ou par Jésus-Christ⁴. Même quand la communauté de Corinthe doit se réunir pour livrer son membre incestueux à Satan et, par là, à la mort, cela doit se faire au nom du Seigneur Jésus⁵.

Une preuve manifeste que le titre de Seigneur appliqué à Jésus, est un trait caractéristique de la piété hellénistique et paganochrétienne, c'est qu'il ne figure jamais dans les Logia et une seule fois chez Marc⁶, tandis que son emploi est fréquent dans l'Évangile paganochrétien de Luc⁷. C'est de plus un indice que ce langage ne vient pas de source, mais est celui de l'évangéliste, qui lui-même l'a emprunté à l'usage des Églises hellénistes ou hellénistiques⁸. Dans le livre des Actes, émanant du même auteur, il est dit que, par la résurrection de Jésus, Dieu l'a fait Seigneur et Christ⁹, ce qui montre que, dans ces milieux, Christ et Seigneur ont été en quelque sorte des synonymes ou placés sur la même ligne.

1) 1 Cor., I, 2; Rom., X, 13; II Tim., II, 22; Act., IX, 14, 21; XXII, 16; Comp., II Cor., XII, 8.

2) 1 Cor., I, 13; VI, 11; Act., II, 38; VIII, 16; XIX, 5; XXII, 16.

3) 1 Cor., X, 21; XI, 20, 26-29.

4) Rom., I, 8; VII, 25; IX, 1; XV, 17, 30; XVI, 22; 1 Cor., I, 10, 31; XV, 57 s.; XVI, 19; II Cor., II 17; X, 1, 17; XII, 19; Col. III, 16 s.

5) 1 Cor., V, 4 s.

6) V, 19.

7) VII, 13, 19; X, 1, 39, 41; XI, 39; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5 s.; XVIII, 6; XIX, 8; XXII, 61; XXIV, 3, 34.

8) Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 524.

9) II, 32-36.

La foi chrétienne, dans les Églises en question, consiste essentiellement à pouvoir dire : « Seigneur Jésus », sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu. Celui qui peut faire cette confession, parce qu'il croit de tout son cœur que Dieu a ressuscité Jésus des morts, sera sauvé¹. On voit que c'est là une condition indispensable du salut. La dignité particulière du Seigneur Jésus est le mieux exprimée et résumée dans cette parole classique : « Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom qui l'emporte sur tous les autres, afin qu'au nom de Jésus fléchissent tous les genoux dans le ciel, sur la terre, sous la terre et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur pour la gloire de Dieu le Père². » Si, à ce point de vue hellénistique, la dignité de Seigneur attribuée à Jésus-Christ est devenue le principal objet de la foi spécifiquement chrétienne, il est très significatif que, dans l'Évangile authentique de Jésus, où ce dernier ne porte jamais le titre de Seigneur, il n'est jamais non plus l'objet de la foi dans le sens qui vient d'être relevé³. C'est là un écart sensible entre les deux systèmes doctrinaux.

Nous venons de voir que cette foi nouvelle consistait principalement à confesser que Jésus-Christ était le Seigneur et que cette foi avait pour base sa résurrection⁴. Or celle-ci avait, de l'aveu de saint Paul, comme base la tradition de l'Église, que tout chrétien connaissait⁵. La tradition à laquelle l'apôtre en appelle ici, n'est assurément pas celle de Jérusalem comme on a été longtemps porté à le croire, mais celle des communautés hellénistiques ou pagano-chrétiennes, plus spécialement celle

1) I Cor., XII, 3.

2) Rom., X, 9.

3) Phil., II, 9-11.

4) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 174 ss.; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 123 s.

5) Comp. Rom. I, 3 s.

6) I Cor., XV, 1 ss. Comp. VI, 14; II Cor., IV, 14; Gal., I, 1; (Rom., IV, 24; VII, 11; I Thess., I, 10; Col., II, 12; II Tim., II, 8.

de Damas, de Tarse et d'Antioche, avec laquelle Paul avait les rapports les plus directs¹. On voit par là que, si les chrétiens ont conçu Jésus comme le Seigneur, cela n'a pas été l'œuvre personnelle de l'apôtre Paul, mais en premier lieu celle des Églises dont le paulinisme est en partie sorti².

1) Gal., I, 16-24; II Cor., XI, 32 s.; Act., XI, 25 s. Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 93; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 84, 130.

2) Voir, pour plus de détails sur ces questions, Bousset, *Kyrios Christos*, p. 94-108, 123 s.

ESSAI SUR LE CONFLIT

DU CHRISTIANISME PRIMITIF ET DE LA CIVILISATION

Le conflit.

Contre l'imperium. — L'homme antique restait étroitement dépendant du groupe familial et social, tribu, peuple, cité. Toute sa vie s'écoulait sur la terre de ses pères, près des tombeaux où ils reposaient et des temples où l'on adorait les dieux protecteurs. Il appartenait tout entier à la cité, avec ses biens, ses travaux, sa pensée. En dehors de la terre sacrée, il n'y avait que pays étranger et peuple ennemi. Et c'était le plus grand de tous les malheurs pour un homme que d'être chassé loin de sa ville et loin de ses dieux, et de s'en aller mourir sur une terre étrangère.

Cependant à l'époque de la propagande chrétienne, le régime municipal et national était fortement ébranlé. Après des siècles de révolution et de crises, la cité se survivait comme une institution vénérable mais fort diminuée de son importance politique.

L'horizon humain s'était élargi. La foi aux anciens dieux et aux anciennes traditions diminuait. La philosophie apportait de nouvelles conceptions du monde et de la divinité, cependant que les cultes synchrétiques de l'Orient, les mystères, tendaient à remplacer la religion nationale dans l'âme de la foule. D'autre part la conquête d'Alexandre et la conquête romaine avaient brisé définitivement les vieux cadres, changé les conditions de gouvernement et rapproché peuples et cités sous une domination commune¹.

1) Voir Fustel de Coulanges *La Cité antique*. 1890 p. 415 à 456 et Adolphe Reinach dans *l'Hellénisation du monde antique* 1914 p. 169 à 262.

L'imperium romanum fondait un idéal politique nouveau. De Bretagne en Afrique et d'Espagne aux déserts d'Arabie l'humanité civilisée tendait à devenir une. Elle n'avait plus désormais qu'un seul maître, le César, et qu'une seule capitale, la Ville *Urbs*. La conquête avait été impitoyable; Rome victorieuse était très dure pour les vaincus. Mais on avait oublié ces jours mauvais, et la loi romaine apparaissait utile et bienfaisante. Elle fondait la justice et la paix. Après le despotisme oriental, après l'anarchie grecque, l'organisation romaine marquait un progrès de l'humanité, l'avènement de la plus haute civilisation que le monde eût encore connue. Le vieux monde allait enfin se reposer, et le rêve sibyllin de paix éternelle et d'universel bonheur semblait se réaliser. Par trois fois Auguste avait fermé le temple de Janus; et le poète Horace s'écriait plein d'admiration et d'enthousiasme :

Le bœuf erre en sûreté dans les champs; Cérès et l'Abondance fécondent les campagnes, et sur les mers paisibles volent de toutes parts les nautesiens¹.

Et une inscription d'Halicarnasse en l'honneur du dieu Auguste célébrait le bonheur des peuples :

La terre et la mer se réjouissent à cause de la paix, les villes sont florissantes dans l'ordre, dans la concorde et dans la richesse, et toute espèce de biens nous sont donnés en abondance².

La reconnaissance, le loyalisme et la servilité des peuples furent sans limite. Ils s'exprimèrent dans le culte de la déesse Rome et de l'empereur divinisé. La religion du *Divus Augustus* s'était répandue dans tout l'empire, et en Orient et en Occident elle tendait à dominer les cultes locaux et nationaux. On adorait l'empereur défunt, déifié par décret du Sénat; mais même de son vivant, le maître recevait les honneurs divins. Auguste, malgré de prudentes protestations, vit les foules enthousiastes élever des temples et des autels à son génie. Les peuples et les villes d'Asie habitués depuis longtemps à se prosterner devant le despote donnèrent l'exemple. Bientôt Rome et l'Occident suivirent et

1) Horace Odes IV 5. 16.

2) Inscript. d'Halicarnasse dans Harnack *Reden und Aufsätze* 1904 p. 312.

l'apothéose impériale fut la plus populaire et la plus durable de toutes les réformes religieuses de ce siècle. Chaque année les délégués de la province se réunissaient au sanctuaire impérial du chef-lieu pour célébrer le jour de naissance du prince ou l'anniversaire de ses victoires. Ils offraient des sacrifices, des fêtes, des jeux publics en l'honneur du César Dieu. Puis ils nommaient un prêtre qu'ils appelaient ἀρχιερεύς, *sacerdos ad aram Cesaris nostri, flamen Romae Divorum*. Mais à côté de ces grandes organisations provinciales, il y avait jusque dans les plus obscurs municipes des prêtres et des associations religieuses qui célébraient assidûment les rites de la religion augustale. Enfin le génie de l'empereur reçut place au culte du foyer. Les images de Jules César et d'Auguste, plus tard celles d'Antonin et de Marc-Aurèle, furent adorées dans les familles avec les dieux Pénates¹.

C'était là une phase décisive dans l'évolution religieuse et sociale du monde antique. Les divinités poliades ont fait leur soumission et ont accepté la loi du vainqueur. Et Rome est maintenant la cité universelle, la patrie des peuples, le centre de l'*Orbis terrarum*.

En face de l'autorité romaine et de l'*imperium*, l'attitude des chrétiens paraît d'abord avoir été une passivité respectueuse. Dans sa lettre aux Romains, Paul exprime avec beaucoup de force son loyalisme. Il faut se soumettre à l'autorité du magistrat, car cette autorité vient de Dieu.

Que chacun soit soumis aux puissances régnantes, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu, en sorte que celui qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre établi par Dieu; et ceux qui résistent (à l'ordre établi par Dieu) s'attirent une condamnation. Les magistrats en effet ne sont pas à redouter pour les bonnes actions, mais pour les mauvaises. Veux-tu ne pas avoir à redouter l'autorité, fais le bien et tu obtiendras son approbation, car elle remplit de la part de Dieu auprès de toi un ministère pour le bien. Mais si tu fais le mal, tremble, car ce n'est pas en vain qu'elle porte l'épée, elle remplit de la part de Dieu un ministère de colère et de vengeance contre celui qui

1) Pour l'histoire de la religion impériale V. G. Boissier *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins* 1874 I p. 122 à 208, et l'étude plus récente et très complète de G. Beulier *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* 1891.

fait le mal. Il faut donc être soumis non seulement par crainte du châtiment, mais par devoir. Et voilà pourquoi vous payez des impôts. Les magistrats en effet sont des fonctionnaires de Dieu occupés à remplir cette fonction. Rendez donc à chacun ce qui lui est dû : A qui vous devez l'impôt donnez l'impôt, à qui vous devez redevance donnez redevance. A qui vous devez la crainte donnez la crainte, à qui vous devez l'honneur donnez l'honneur¹.

Il est probable que ces paroles avaient une intention polémique. Il y avait sans doute parmi les membres de l'église de Rome des chrétiens radicaux, fidèles à la tradition ébionitique du judaïsme et systématiquement hostiles à toute puissance mondaine². Paul leur répond avec une grande sagesse et maintient l'idéal évangélique en dehors et au-dessus de toute politique révolutionnaire.

Ici il convient de se rappeler que l'apôtre était citoyen romain. Pour un Juif ce titre n'était certainement pas comparable au titre de noblesse israélite : « Hébreu, fils d'Hébreu, né de la race d'Abraham ! » Cependant Paul aime à revendiquer devant les représentants du pouvoir son droit de cité romaine qu'il tient de ses pères et non d'un simple achat.

En outre, dans ses voyages missionnaires ce puissant organisateur, fondateur d'églises et conducteur d'hommes, n'a pas été sans apprécier les bienfaits de l'ordre romain. La police avait été quelquefois malveillante pour le simple ouvrier itinérant; mais d'une manière générale on peut constater que les Juifs ont sans cesse poursuivi Paul de leurs calomnies et de leurs embûches, tandis que les juges romains l'ont plus d'une fois sauvé du fanatisme de ses ennemis. La persécution n'avait pas encore mis le christianisme en conflit avec l'empire. Le fidèle n'avait pas eu à choisir entre la volonté de Dieu et la loi de César. Il était donc naturel que l'apôtre considérât favorablement l'autorité du magistrat et y vît vraiment un instrument de justice³.

1) Romains XIII 1 à 7.

2) C'est l'opinion de Renan *Saint Paul* p. 475 et de Weinel *Die Stellung des Urchristentums zum Staat* p. 15.

3) De nombreux critiques ont vu dans le *κατέχων* de II Thessaloniens II 3 à 10 la puissance romaine qui contient l'agitation juive et empêche l'Anti-Christ de se manifester. Cette interprétation se fonde sur des arguments assez vraisemblables : A l'heure où il écrivait Paul avait à lutter à

L'attitude de Paul paraît être restée l'attitude officielle du christianisme primitif. L'auteur des Pastorales recommande lui aussi de prier pour les autorités et de leur rester fidèlement soumis.

Je t'exhorte avant tout à faire des prières, supplications, intercessions et actions de grâce pour tous les hommes, pour les rois, pour tous ceux qui sont au pouvoir, afin que nous puissions vivre paisiblement, tranquillement, en toute piété et toute honnêteté¹.

Rappelle aux fidèles qu'ils ont à se soumettre aux autorités, aux puissances, et qu'ils doivent leur obéir...²

Un autre paulinien, le médecin Luc, racontant la vie du Seigneur et les gestes des apôtres, relevait avec un grand zèle apologétique la bienveillance équitable des autorités romaines vis-à-vis du christianisme naissant. Les Juifs sont seuls responsables de la mort de Jésus. Le procureur avait reconnu son innocence et il désirait le sauver ; mais il a dû l'abandonner aux anhédristes³.

De même Festus avait écouté favorablement le message de Paul, et il aurait relâché l'apôtre s'il n'en avait appelé à César. Les chrétiens n'étaient donc pas des ennemis de l'Empire, et l'Empire n'était pas hostile aux chrétiens.

Cependant les événements devaient démentir cet optimisme. Bientôt les chrétiens seront calomniés par les payens et poursuivis par l'autorité comme des malfaiteurs. N'importe, ils restent jusqu'au bout des sujets fidèles, n'opposant aux persécutions que l'admirable patience de leurs martyrs. N'est-ce pas un suffisant privilège que d'avoir pris part aux souffrances du Christ.

Soumettez-vous à cause du Seigneur à toutes les autorités instituées par les hommes, au roi comme souverain, aux gouverneurs comme délégués par lui pour châtier les malfaiteurs et approuver les gens de bien. C'est la

Corinthe contre la haine des Juifs qui devaient le traîner devant le proconsul Gallion. Mais sans doute est-ce là beaucoup trop préciser les traits d'une tradition secrète compréhensible aux seuls initiés. Le *κατέχων* était comme l'Anti-Christ un héros d'apocalypse.

1) I Timothée II 1. 2.

2) Tite III. 1.

3) Cette tendance anti-juive est plus sensible encore dans l'Évangile de Jean. Pilate cherche à plusieurs reprises à sauver Jésus. Voir l'étude de Goguel : *Les chrétiens et l'empire romain à l'époque du N. T.* 1908 p. 40 à 48.

volonté de Dieu que, par votre bonne conduite, vous imposiez silence aux insensés qui vous méconnaissent. Comportez-vous en hommes libres, non en hommes dont la liberté n'est qu'un voile qui cache le vice, mais en serviteurs de Dieu. Soyez respectueux pour tout le monde, aimez les frères, craignez Dieu, respectez le roi¹.

Mes biens-aimés ne soyez pas surpris de l'incendie qui s'allume au milieu de vous pour vous éprouver comme s'il arrivait quelque chose d'étrange, mais réjouissez-vous d'avoir part aux souffrances du Christ... Si vous êtes outragés pour le nom du Christ vous êtes heureux. Qu'aucun de vous ne soit puni comme meurtrier, comme voleur, comme malfaiteur, comme s'ingérant dans les affaires d'autrui, mais si quelqu'un souffre comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, qu'il glorifie Dieu au contraire de porter ce nom-là².

Vers la même époque Clément de Rome écrivant aux Corinthiens leur proposait cette belle prière pour les princes et ceux qui gouvernent la terre.

Rends-nous soumis

A ton nom très puissant et très excellent,

A nos princes et à ceux qui nous gouvernent sur la terre.

C'est toi, Maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté,

Par ta magnifique et indicible puissance,

Afin que connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis,

Nous leur soyons soumis,

Et nous ne contredisons pas à ta volonté!

Accorde leur, Seigneur, santé, paix, concorde, stabilité,

Pour qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que tu leur as remise.

Car c'est toi, Maître céleste, roi des siècles,

Qui donnes aux fils des hommes

Gloire, honneur, pouvoir sur les choses de la terre.

Dirige, Seigneur, leur conseil suivant ce qui est bien,

Suivant ce qui est agréable à tes yeux.

Afin qu'exerçant avec piété

Dans la paix et dans la douceur

Le pouvoir que tu leur as donné,

Ils te trouvent propice³.

Cette constante affirmation d'obéissance et de fidélité reviendra à toutes les pages de la littérature apologétique. Aristide, Justin rappellent à l'empereur qu'en dépit de la calomnie et des

1) I Pierre II 13 à 17.

2) I Pierre IV 12 à 16.

3) I Clément LX. 4. LXI. 1. 2.

préjugés populaires il n'y a pas de sujets plus irréprochables que les chrétiens.

Vous trouverez en nous, écrit Justin, les amis et les partisans les plus zélés de la paix¹.

Il ne faut pas cependant se méprendre sur l'importance de ces déclarations. Elles n'étaient pas une reconnaissance de la valeur de l'État. Sans doute l'*imperium* est un fait, une institution voulue de Dieu... Dieu a établi les rois et les magistrats pour gouverner la société terrestre. Cette société n'en est pas moins mauvaise. Elle doit un jour disparaître, elle est mûre pour la destruction. Dès lors qu'importe au chrétien l'organisation politique. Sa soumission aux puissances établies ne saurait être que l'adhésion provisoire à un régime passager.

En réalité le chrétien appartenait à Christ et non à l'État. Le principe fondamental de la cité antique : *Salus rei publicae suprema lex esto* ! ne pouvait être accepté par l'homme spirituel. Il pouvait se soumettre à la loi, mais son âme restait libre. Il pouvait payer l'impôt et prier pour les gouvernants, mais son zèle civique ne pouvait pas aller plus loin. Or cette obéissance passive ne suffisait pas à la patrie romaine. L'État a besoin de citoyens actifs, de magistrats et de soldats, et non pas seulement de sujets résignés. Lorsque Justin dans sa première apologie proteste que les chrétiens ne cherchent pas un royaume humain mais qu'ils attendent le Royaume de Dieu, il veut montrer que l'Église n'est pas un parti de révolutionnaires, mais il affirme aussi que les chrétiens sont des idéalistes irréconciliables auxquels les réalités politiques de l'heure restent étrangères.

Notre espérance n'est pas de ce temps présent²...

La Cité de Dieu dominait infiniment le cadre de la cité terrestre. Le Royaume qui vient du ciel doit s'étendre bien au-delà des frontières de l'Empire, il embrasse l'humanité, ceux d'Orient et ceux d'Occident, les Romains et les Barbares. Et avec une clarté et une audace sereines, l'auteur anonyme de l'Épître à Diognète expose le programme de cet internationalisme chrétien.

1) I^{re} Apologie XII. 1.

2) Justin I^{re} Apologie XI. 2.

Les chrétiens ne se séparent des autres hommes ni par le territoire, ni par la langue, ni par les habitudes extérieures, et pourtant ils mènent aux yeux de tous un genre de vie admirable et qui tient du prodige. Ils résident chacun dans sa patrie, mais comme s'ils ne faisaient qu'y passer; ils participent à tout comme citoyens, ils endurent tout comme étrangers. Point de contrée étrangère qui ne leur soit une patrie, point de patrie qui ne leur soit étrangère... On les maudit et ils bénissent; on les outrage et ils ne répondent que par le respect. Ils font le bien et on les condamne à mort comme des scélérats; mais condamnés à mort ils se réjouissent, parce que dans la mort ils trouvent la vie. Les Juifs les haïssent comme des payens, et les payens les persécutent, mais leurs ennemis ne sauraient préciser le motif de leur haine. Bref ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue par tous les membres du corps, les chrétiens sont disséminés par toutes les villes du monde. L'âme réside dans le corps, mais elle ne provient pas du corps, les chrétiens habitent dans le monde, mais ils ne sont pas du monde¹.

Et à la fin du siècle Tertullien exprimera la même pensée avec un laconisme impitoyable.

Pour nous chrétiens rien n'est si étranger que la république. Nous ne reconnaissons qu'une république, celle de tous les hommes, le monde².

Ainsi malgré la prudence conciliante des sages, le divorce devait s'affirmer entre l'idéal chrétien et l'idéal antique. Ce divorce, les chrétiens ont pu ne pas le désirer, ils n'ont même pas toujours soupçonné la portée révolutionnaire de leurs principes. La séparation n'en était pas moins nécessaire et radicale. Qu'y avait-il de commun entre les deux cités, entre le César et le Christ!

L'indifférence des chrétiens vis-à-vis de la politique romaine devait, devant les prétentions de la religion impériale, se changer en protestation indignée.

Nous savons par les témoignages de Tacite et de Suétone que les abus de l'apothéose impériale scandalisèrent les consciences droites et les esprits éclairés, même parmi les payens. Lorsque l'empereur divinisé s'appelait Trajan, Antonin, Marc-Aurèle, on pouvait en célébrant son culte exalter les sentiments de gravité

1) Ep. à Diognète V. VI.

2) Tertullien Apol. XXXVIII. Voir l'étude très complète de Guignebert : *Tertullien et ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile* 1901 Conf. p. 182.

romaine et de grandeur morale. Mais plus d'une fois il arriva que l'avilissement du prince devint trop profond pour ne pas compromettre la valeur de la religion officielle.

Caligula prenait tragiquement au sérieux sa divinité et il faisait condamner aux mines ceux qui ne l'adoraient pas avec assez de zèle.

Caligula fit venir de Grèce les statues des dieux les plus célèbres pour leur perfection ou par le respect des peuples, entre autres celle de Jupiter Olympien. Il leur fit ôter la tête et mettre à la place celle de ses statues... Quelques-uns le saluaient du nom de *Jupiter latin*. Il eut un temple, des prêtres et les victimes les plus rares... Les plus riches citoyens briguaient avidement ce sacerdoce¹.

Néron institua un culte en l'honneur de Poppée qu'il avait tuée d'un coup de pied, et le vertueux Thrasea fut condamné à mort parce qu'il refusait de jurer par les actes du divin Auguste et du divin Jules et de croire en la divinité de Poppée².

Domitien fut un dieu jaloux. Il s'attribua dans ses actes publics, et même dans la vie ordinaire les appellations de Seigneur et de Dieu.

Lorsque Domitien fut parvenu à l'empire, il osa dire au Sénat que son père et son frère n'avaient fait que lui rendre ce qu'il leur avait donné... Il poussa l'insolence jusqu'à dicter une lettre au ministre : « Notre Seigneur et notre Dieu ordonne »... et depuis ce jour là il fut ordonné qu'on l'appellerait ainsi³.

Mais pour les chrétiens il n'importait que le maître fût bon ou mauvais, sage ou fou ; les adorations qu'on lui rendait étaient une impiété et un blasphème. Il n'y avait qu'un seul Dieu. On ne pouvait faire d'un homme un dieu. Les dieux payens n'étaient que de vaines idoles ou des démons. Le chrétien ne pouvait sacrifier aux démons.

Déjà les Juifs avaient ouvertement résisté. Lorsque Pilate avait voulu introduire dans Jérusalem les enseignes romaines portant l'image impériale, le peuple s'était révolté. Sous Caligula, les Juifs de Jamnia renversèrent un autel qu'on avait élevé en l'honneur du César Dieu. Dans sa colère l'empereur ordonna au légat

1) Suétone *Caïus Caligula* XXII.

2) Tacite *Annales* XVI 22.

3) Suétone *Domitien* XV V. Beurlier *op. cit.* p. 27 à 40.

Pétronius d'installer sa statue dans le temple de Yahvé. Il fallut la prudence de Pétronius et la mort de l'empereur pour éviter cette abomination.

Mais il y avait dans l'opposition chrétienne quelque chose de plus que dans l'opposition juive. La religion césarienne n'était pas seulement une idolâtrie, elle apparaissait aux chrétiens comme une caricature satanique de la religion du Christ.

Comme le Christ, l'empereur recevait les titres de Fils de Dieu, *Divi filius* θεοῦ υἱός de Seigneur *Dominus* κύριος de Sauveur σωτήρ τοῦ κόσμου, σωτήρ τῆς οἰκουμένης. Quand on parlait de la venue du prince ou l'appelait sa parousie, son épiphanie παρουσία, ἐπιφάνεια, *adventus*.

Dans une inscription découverte à Priene en Asie Mineure et qui date de l'an IX av. J.-C. l'assemblée de la province d'Asie saluait en Auguste le Dieu Sauveur dont la naissance a été pour le monde le commencement d'un monde nouveau, l'annonce d'un évangile de bonheur et de joie :

La Providence qui dirige toute vie a rempli cet homme de tous les dons pour le salut des hommes, elle l'a envoyé vers nous et vers les générations à venir comme Sauveur. Il mettra fin à la guerre et organisera magnifiquement toutes choses.

Son apparition a accompli les espérances des ancêtres, et non seulement il a dépassé tous les bienfaiteurs d'autrefois, mais il est impossible qu'il en paraisse de plus grand.

Le jour de naissance du Dieu est par sa grâce le commencement de bonnes nouvelles εὐαγγελίων pour le monde.

Avec sa naissance doit commencer une nouvelle ère¹.

Une autre inscription retrouvée à Halicarnasse célébrait en César Auguste « le Sauveur de tout le genre humain »², et une inscription de Pergame, des derniers temps du règne d'Auguste, était dédiée au César autocrator, Fils de Dieu, Dieu Auguste qui dirige la terre et les mers³.

En face de ces formules il faut replacer les paroles du Nouveau

1) Inscription de Priene d'après la traduction de Harnack *Reden und Aufsätze* p. 300 à 311 et Deissmann *Licht vom Osten* p. 266 à 269.

2) Harnack *op. cit.* p. 302.

3) Deissmann *op. cit.* 250, 251.

Testament où les apôtres et les prophètes essayent d'exprimer les sentiments d'enthousiasme et d'adoration que la contemplation du Christ glorifié fait naître dans leurs âmes :

Dieu l'a élevé comme prince et Sauveur¹

Il n'y a qu'un seul Seigneur².

Nous attendons pour Sauveur notre Seigneur Jésus-Christ³.

Notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ.

Le Royaume éternel de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ⁴.

Dans l'apocalypse chrétienne Jésus-Christ est salué comme le chef des rois de la terre⁵. Le cavalier victorieux monté sur le cheval blanc porte ce nom écrit sur son manteau et sur sa cuisse :

Le Roi des rois et le Seigneur des Seigneurs⁶.

Et dans leurs cantiques les rachetés de l'Agneau célèbrent la puissance et la gloire du Messie Seigneur et Roi du royaume éternel :

Le Royaume du monde est remis à Notre Seigneur et à son Messie, et il régnera au siècle des siècles⁷.

Maintenant le salut est arrivé, et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Messie⁸.

Le parallélisme des expressions n'était sans doute pas systématique. Et il serait exagéré de voir dans les doxologies des épîtres ou dans les hymnes de l'Apocalypse une polémique contre l'idolâtrie impériale. Il est seulement exact que le christianisme comme la religion césarienne s'est exprimé dans la langue religieuse du temps.⁹ Mais sous les analogies de la terminologie cultuelle, le conflit éclatait d'autant plus violemment. Et il ne pouvait y avoir de compromis. Le chrétien aimera mieux mourir que de se soumettre. Lorsque Polycarpe était conduit au supplice, deux magistrats, l'irénarque Hérode et son père Nicète

1) Actes V 31.

2) Ephésiens IV 5.

3) Philippiens III 20.

4) II Pierre I. 1.

5) II Pierre I. 11. Conf. II, 20 III. 2.

6) Apocalypse XIX 17 conf. I. S.

7) Apocalypse XI 15.

8) Apocalypse XII 10.

9) Il y avait en outre dans le messianisme traditionnel que le christianisme héritait du judaïsme des expressions empruntées au style de cour en usage chez les Orientaux.

essayaient de le persuader : « Quel mal y a-t-il donc à dire : « César est Seigneur » à offrir de l'encens, et à faire tout ce qui convient pour sauver sa vie ! ». Mais le vieillard ne leur répondit pas. Et quand le proconsul lui demanda : « Jure par la fortune de César et repens-toi... Prête serment et je te délivre ». Polycarpe lui répondit : « Comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur ! Je suis chrétien !¹ »

Dès lors l'État apparaît non comme une institution divine, mais comme une invention démoniaque. L'État est une œuvre de Satan². Devant les iniquités du monde, devant les oppressions et les persécutions, lorsque l'Église de Dieu est foulée aux pieds des nations, l'âme chrétienne laisse déborder son amertume et son indignation, et ce sont les malédictions de l'Apocalypse :

Le premier des sept anges vint vers moi et me dit : « Prends la mer le monstre mythique, la bête aux sept têtes et aux dix cornes. Elle a reçu du dragon la puissance et le trône, son autorité s'étend sur tout peuple et sur toute langue et sur toute nation.

Et la terre entière admirait et suivait cette bête. Et tous les hommes adorèrent le dragon, parce qu'il avait donné le pouvoir à la bête et ils adoraient la bête en disant : « Qui est semblable à la bête et qui peut combattre contre elle ? » Et il lui fut donné une bouche qui proferait des paroles arrogantes et des blasphèmes. Et il lui fut donné le pouvoir d'agir pendant quarante deux mois. Et elle ouvrit la bouche pour proférer des blasphèmes contre Dieu, pour blasphémer son nom, son tabernacle et ceux qui demeurent dans le ciel. Et il lui fut donné de faire la guerre aux saints et de les vaincre.. Et tous les habitants de la terre l'adorèrent tous ceux dont le nom n'est pas écrit depuis la fondation du monde dans le livre de vie de l'agneau³.

Et tous, petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves reçurent le signe de la bête. Et personne ne pouvait plus trafiquer,

1) *Martyre de Polycarpe*. VIII IX X Cont les *Actes des Martyrs de Scillium*. Speratus répond au proconsul Saturnius : « Je ne connais pas le génie de l'empereur de ce siècle, mais je sers le Dieu invisible... Je sais qu'il est mon Seigneur et le roi des rois et le Seigneur de tous les peuples. » Donata répond de même : « Nous honorons le César en tant que César ; mais à Dieu nous offrons l'honneur et la prière. »

2) Les chefs de ce siècle se sont levés contre le Messie et ont crucifié le Seigneur de gloire. 1 Cor. II, 6. 8.

acheter ou vendre sans avoir sur son front ou sur sa main droite le signe de la bête et le nombre de son nom¹.

Ce sont là les traits traditionnels de l'apocalypse juive. C'est ainsi que les voyants s'étaient représenté le grand adversaire eschatologique, l'Anti-Messie. La puissance hostile à Dieu devait se manifester dans les derniers temps par la réapparition des monstres du chaos primitif, Léviathan, Béhémot, ou bien par un roi impie et persécuteur qui dominerait les peuples et poursuivrait de sa haine les saints du Très-Haut. Mais sous ces traits mythiques de l'apocalypse traditionnelle s'exprime la grande colère des chrétiens contre l'État payen. La bête, manifestation terrestre de Satan, c'est la puissance romaine, l'imperium. Les tentatives blasphématoires du monstre désignent les immoralités, les impiétés de la société impériale, avec les folies de l'orgie romaine, (Caligula, Néron, Domitien), le scandale du culte des Césars² et le mammonisme d'une civilisation mercantile³.

Entre les deux adversaires, le Christ et César, entre les deux sociétés, l'Église et le monde, une lutte à mort est engagée. .

Celui qui adorera la bête et son image et qui prendra le signe de la bête sur son front et sur sa main boira lui aussi du vin de la colère de Dieu, du vin pur versé dans la coupe de sa colère, et il sera tourmenté dans le feu et le soufre devant les saints anges et devant l'agneau; et la fumée de leur tourment monte au siècle des siècles et ils n'ont de repos ni jour ni nuit, ceux qui adorent la bête et son image et qui prennent sur eux le signe de son nom⁴.

Dans une autre vision le prophète décrit en traits mystérieux la puissance et le châtiment de la prostituée, Babylone la grande ville assise sur les grandes eaux. C'est d'elle que les puissants de la terre tiraient leur pouvoir; et les marchands de la terre se sont enrichis en trafiquant ses marchandises. Elle est la cité magnifique vers laquelle ont afflué les richesses et les vices des nations.

1) Apoc. XIII 3 à 8.

2) Le « trône de Satan » (Apoc. II. 13) c'est-à-dire le grand sanctuaire du *divus Augustus* pour la province d'Asie, est à Pergame.

3) L'image de la bête (Apoc. XIII 16. 17) désigne le sceau impérial qui marque les contrats ou le portrait du César sur les monnaies.

4) Apoc. XIX 11. à 18.

Un des sept anges qui tenaient les sept coupes me dit : Viens je vais te montrer le jugement de la grande prostituée qui est assise sur les grandes eaux, avec laquelle les rois de la terre se sont livrés à l'abomination et qui a enivré les habitants de la terre du vin de ses luxures. Et il me transporta en esprit dans un désert ; et je vis une femme assise sur une bête écarlate pleine de noms de blasphème et qui avait sept têtes et dix cornes. Cette femme était vêtue de pourpre d'écarlate, parée d'or, de pierres précieuses et de perles ; elle avait à la main une coupe d'or pleine des abominations et de la souillure de ses impudicités. Et sur son front était écrit ce mystère : Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre. Je vis cette femme ivre du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus, et en la voyant je frémis d'horreur ¹.

Mais les jours de la prostituée sont comptés. Des malheurs terribles vont fondre sur elle. Le cri formidable d'un ange retentit dans le ciel :

Elle est tombée, elle est tombée Babylone la grande. Elle est devenue une demeure de démons, un séjour d'esprits impurs, un refuge d'oiseaux immondes parce que toutes les nations ont bu du vin de sa fornication, et que les rois de la terre se sont souillés avec elle, et que les marchands de la terre se sont enrichis de son opulence. « Je suis assise en reine, disait-elle en son cœur, je ne suis pas veuve, je ne connaîtrai jamais le deuil. » Voilà pourquoi ses châtiments viendront tous en un même jour, mort, désolation, famine, incendie ; car puissant est celui qui juge.

Réjouis-toi de sa ruine ô ciel, et vous les saints, et les apôtres, et les prophètes, car Dieu a vengé votre cause sur elle ².

Puis le cavalier messianique paraît monté sur un cheval blanc. Il s'appelle le Fidèle et le véritable, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. De l'épée tranchante qui sort de sa bouche il va frapper les nations. Il foulera la cuve du vin de l'indignation et de l'ardente colère de Dieu. Et un ange debout devant le soleil appelle tous les oiseaux de proie au festin eschatologique.

Venez rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu, venez manger la chair des rois, et la chair des capitaines, et la chair des hommes forts, et la chair des chevaux, et la chair de tous les hommes libres et esclaves petits et grands ³.

Et la bête et le faux prophète furent précipités dans l'étang de feu et de soufre, les autres furent tués par l'épée qui sortait de

1) Apoc. XVII 1 à 6.

2) Apoc. XVIII 2, 3, 7, 8, 20.

3) Apoc. XIX, 11 à 18.

la bouche du cavalier, et les oiseaux se rassasièrent de leur chair¹.

Il paraît bien que ces sentiments de haine et de colère contre la civilisation romaine avaient profondément pénétré la masse chrétienne. L'auteur de la première de Pierre, après avoir recommandé aux fidèles persécutés la patience et la soumission, parle dans les mêmes termes que l'auteur de l'Apocalypse de la ville impériale. L'église de Rome est « l'élue qui demeure à Babylone² ». Barnabas annonce à la manière de Daniel et d'Hénoch la venue du « grand scandale ». L'empire est la quatrième bête méchante et forte qui monte de la mer³. Et le prophète chrétien anonyme dont la vision nous a été conservée au chapitre IV de l'Ascension d'Esaïe annonce l'incarnation de Béliar sous la forme de l'empereur anti-Christ.

Maintenant donc voici les jours de la consommation du monde. Et après qu'il sera consommé, descendra Béliar, le grand prince, le roi du monde qui l'a dominé dès qu'il a existé; et il descendra de son firmament, sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, meurtrier de sa mère, qui lui-même est roi de ce monde. Et il persécutera la plantation qu'auront plantée les douze apôtres du Bien-Aimé. Des douze un sera livré entre ses mains. Ce prince viendra sous la forme de ce roi, et toutes les puissances de ce monde viendront avec lui et lui obéiront en tout ce qu'il voudra... Il agira et parlera à l'instar du Bien-Aimé, et il dira : « C'est moi qui suis le Seigneur, et avant moi personne ne fut ». Et, dans le monde, tous les hommes le croiront et lui sacrifieront et le serviront en disant : « Celui-ci est le Seigneur et en dehors de lui il n'y en a pas d'autre!... » Et il érigera son image devant sa face dans toutes les villes. Et il dominera trois ans sept mois et vingt-sept jours⁴.

1) Apoc. XIV 9 à 11.

2) I Pierre V 13.

3) Barnabas IV. 1 à 6.

4) Ascension d'Esaïe IV 1 à 2. traduction Tisserant 1909. Avec Charles et Tisserant nous pensons que cette partie de l'Ascension d'Esaïe date des environs de l'an 100. Le Martyre serait un écrit juif un peu antérieur; et la rédaction définitive du livre peut être placée au milieu du II^e siècle, et non au III^e siècle comme le veulent Schürer et Harnack. L'allusion à l'empereur matricide semble bien indiquer une époque peu éloignée du règne de Néron, lorsqu'on attendait encore son retour.

Contre l'idolâtrie. Les chrétiens et la vie payenne. — Dans les sociétés antiques la religion était le fondement de la vie nationale. Dieu par la nation et pour la nation¹. Patriotisme et religion se confondaient dans ce dogme capital. La tribu sémitique était groupée de l'élohim chef et père de son peuple. En l'adorant les membres d'un même clan manifestaient leur unité. Toutes les fois que le peuple se levait pour une œuvre commune, l'élohim marchait à sa tête. L'élohim conduisait les hommes à la guerre, dictait les lois aux législateurs et présidait au jugement. De même dans la cité grecque ou latine, le temple des dieux protecteurs, des divinités poliades, était le centre de la vie sociale. Il y avait un foyer domestique dont la flamme pieusement entretenue était le symbole de l'unité éternelle de la patrie. Sacrifier dans le temple et sur l'autel de la cité était l'acte civique par excellence, l'affirmation du droit des citoyens et le symbole des liens de solidarité qui unissaient les concitoyens.

Cette religion du peuple ou de la cité s'est maintenue à travers les siècles, et a survécu à toutes les transformations de la politique et à toutes les évolutions de la pensée. Le jour vint où la réflexion philosophique fit sentir aux Grecs et aux Romains l'irrationalité des croyances de leurs ancêtres, et même de libres esprits osèrent proclamer l'immoralité des fables mythologiques. En même temps le sentiment religieux tendait à s'affranchir de ce cadre traditionnel, de ces formes vides de tout contenu spirituel, de ces rites et de ces superstitions qui ne pouvaient plus satisfaire la soif des âmes. Cependant croyants ou sceptiques continuaient à observer respectueusement les *sacra publica* ; les citoyens exerçaient toujours leurs sacerdoces scrupuleusement sans rien changer aux rites antiques.

Nulle part cette fidélité à l'institution religieuse nationale n'avait été plus grande que chez les Romains, ces maîtres organisateurs. Le vieux culte était pour le magistrat l'arche sainte, et malheur au sacrilège qui eut osé attenter à la tradition.

¹) Voir Fustel de Coulanges : *La cité antique*. Boissier : *La Religion romaine*. Chantepie de la Saussaye : *Les Romains dans le Manuel d'histoire des religions*. Toutain *Etudes de mythologie et d'histoire* 1909 F. Cumont *Les religions orientales dans le paganisme romain* 1907 et *Les Mystères de Mithra* 1913.

Quand Auguste voulut affermir l'État, il rétablit dans leur primitive simplicité les anciens cultes de Rome. Et quelque profonde que pût être l'indifférence religieuse, cette génération s'appliqua avec assiduité à l'œuvre de restauration.

L'effort paraît bien ne pas avoir été vain. L'autorité impériale avait ainsi une base stable et la religion devenait le garant de l'ordre public. L'édifice était bâti pour des siècles ; il durera autant que la Rome impériale. Au temps de Symmaque les magistrats continueront à observer les cérémonies cultuelles, à célébrer les sacrifices, à consulter les aruspices comme aux premiers temps de la République¹.

Cependant à côté de cette religion d'État dépourvue de portée éthique ou mystique, l'ancien paganisme manifestait sa vie dans les cultes populaires locaux ou domestiques. Malgré les mêlées des peuples, malgré les progrès du syncrétisme, malgré l'établissement d'un panthéon officiel gréco-romain, les cultes provinciaux et locaux restaient toujours vivants. Non seulement chaque grande ville gardait sa divinité préférée avec son sanctuaire antique, mais aussi chaque municiple et même les plus obscurs villages. Le culte local a été la première et la plus stable de toutes les institutions religieuses. Elle reposait à la fois sur l'instinct animiste des foules et sur les sentiments de piété familiale. Le peuple restait toujours fidèle aux dieux des champs, aux dieux des bois, aux génies protecteurs de la terre paternelle et du foyer. Sur la colline et dans la vallée, au carrefour des chemins et sur les bords de la rivière ou du lac, s'élevait le temple avec l'autel rustique. Et à la nouvelle saison, après les moissons ou après les vendanges, les pauvres gens du pays venaient avec un zèle pieux apporter leurs offrandes aux dieux bienveillants qui avaient fait prospérer leurs récoltes, les avaient guéris de leurs maladies et leur avaient donné succès et bien-être.

Ce paganisme populaire riche en superstitions subsistera longtemps au fond des campagnes, même lorsque le christianisme triomphant aura aboli officiellement les anciens dieux.

Les premiers siècles de l'empire furent une époque de ferveur

¹) V. A. Dufourq. *La christianisation des foules*² 1907.

religieuse. Un grand mouvement de foi entraîne l'ancien monde. Les âmes étaient malades. On avait trop vécu, on avait trop joui et trop souffert. La raison s'était affaiblie, et comme dans toutes les vieilles civilisations, la sensibilité s'exaspérait. Au milieu des agitations de l'histoire, dans l'anarchie morale de ces temps de crise, l'homme inquiet et impuissant cherchait à se recueillir. Un grand besoin de vie intérieure, de religion personnelle, de délivrance et de purification se manifeste. On sent sa fragilité et sa déchéance, et l'on aspire obscurément au salut.

C'est alors que les cultes syncrétiques de l'Orient se propagèrent dans le monde romain. Et d'abord les cultes d'Asie mineure, la religion de la Magna mater et la religion de Bellone, puis les mystères d'Adonis, - ensuite les cultes égyptiens, les mystères d'Isis très populaires au premier siècle, au II^e et au III^e siècles le baalisme des Syriens et la religion de Mithra. Ce fut un courant irrésistible qui envahit l'Occident et transforma profondément le vieux paganisme.

Ces religions parlaient au cœur, elles parlaient aux sens. Étranges étaient leurs rites, avec leurs théories splendides, leurs fêtes dramatiques et les symboles ésotériques des initiations : alternatives d'ombre et de lumière, de joie et de tristesse, mort et résurrection du Dieu.

Le mysticisme religieux s'alliait avec une métaphysique dualiste. Il s'agissait de délivrer l'âme de la matière et de la ramener à la pureté ! Purification, expiation, rédemption, par des moyens magiques, sacrifices, ablutions, (baptême d'eau et baptême de sang, les bains sacrés dans le culte d'Isis, les tauroboles dans le culte de Kybèle), ou par les pratiques ascétiques (abstinence alimentaire, continence sexuelle, macérations et mutilations). Ainsi le fidèle s'affranchissait des souillures du mal et parvenait à la sainteté, à la vie nouvelle, au salut.

Et à l'immortalité... Les cultes orientaux enseignaient à regarder vers l'au-delà. La nostalgie de l'invisible remplace le robuste optimisme, la joie de vivre des anciennes religions et des anciennes philosophies. La vie religieuse est maintenant considérée comme une préparation à la mort. L'âme vient d'en haut et aspire à retourner dans les zones célestes pour y recevoir l'ineffable béatitude des dieux immortels.

Enfin la propagande des religions asiatiques tend à organiser sur de nouvelles bases les communautés humaines, et à substituer aux liens civiques de nationalité, de cité, de classe, une solidarité plus libre et plus spirituelle. Les adeptes des mystères forment des églises recrutées par adhésion individuelle et à tendance universaliste. Une religion pour tous les hommes de bonne volonté ! Tel était l'idéal que l'Orient apportait au monde : L'humanité est une !

Toutes ces religions anciennes ou nouvelles, religions nationales et religions propagandistes, religions d'Asie et religions d'Europe étaient animées d'un large esprit synchrétique, et l'adoration du dieu nouveau n'excluait nullement la foi aux autres dieux.

Malgré certaines rigueurs politiques que les Romains des derniers temps de la République et les premiers Césars manifestèrent contre les superstitions étrangères (cultes de Sabazius, de Dyonylios, d'Isis et de Sérapis), on peut dire que le panthéon romain était resté ouvert à tous les dieux exotiques, dieux étrusques, dieux de la Grèce et dieux de l'Asie. A la fin du II^e siècle toutes les barrières sont enlevées ; les empereurs eux-mêmes se font initier aux mystères et propagent avec un zèle pieux les cultes perses ou syriens¹.

Nous nous représentons difficilement les étranges alliances, la confusion fantastique des rites et des dieux auxquels un pareil mouvement devait aboutir. Paul disait aux Athéniens en voyant la variété de leurs idoles : « Je vous trouve à tous égards extrêmement dévôts, ô hommes Athéniens ! » Cependant la religion d'un Athénien de l'an LIV était bien froide et presque pauvre à côté de celle d'un dévot du II^e siècle, d'un Apulée par exemple, si ardemment curieux d'expériences mystiques, et qui s'en va de ville en ville étudiant toutes les religions et toutes les philosophies, se faisant initier à tous les mystères, et trouvant enfin dans le culte d'Isis la définitive illumination. Et plus ecclésiastique encore le grand saint du paganisme, Apollonius de Tyane. Son biographe nous le montre cherchant la suprême sagesse jusqu'au fond de l'Inde, à la montagne des Brahmanes où le chef Yarchas

1) V. J. Réville. *La religion à Rome sous les Sévères*.

lui révèle la doctrine du Dieu suprême et lui enseigne l'origine et la destinée des hommes et du monde.

Sous la variété des symboles religieux et des formes cultuelles le paganisme finissant découvrait le Dieu panthée, l'être infini qui animait la nature universelle et dont les dieux divers n'étaient que des aspects particuliers et des diverses manifestations. Qu'il s'appelle Zeus, Jupiter ou Sérapis, la Grande Mère ou Mithra, il est vraiment le Dieu unique d'où procèdent la vie, le mouvement et l'être. Le polythéisme aboutit ainsi au monisme. Au v^e siècle le grammairien Maximus de Madaure dans sa lettre à saint Augustin exprimait en paroles magnifiques cette idée qui plus ou moins consciemment est au point de départ de tout le syncrétisme :

Le Mont Olympe serait d'après une tradition incertaine des Grecs l'habitation des dieux. Quant à nous, nous constatons et nous estimons que notre ville est le séjour des divinités favorables. A la vérité il n'y a qu'un Dieu suprême et unique, sans commencement et sans descendance naturelle, père grand et magnifique... dont nous invoquons sous des vocables divers les énergies répandues dans le monde, parce que nous ignorons son vrai nom. Or Dieu est le nom commun à toutes les religions. En adressant nos diverses supplications à ses différents membres nous entendons l'adorer tout entier...

Puissent-ils te garder les dieux, par l'intermédiaire desquels ce Père commun d'eux-mêmes et de tous les mortels est honoré et adoré de mille manières, d'un commun accord dans la diversité, par tous les mortels qui sont sur la terre.

Cependant le christianisme reste obstinément en dehors du panthéon. Son Dieu ne partage pas avec les autres dieux, il ne se laisse pas accommoder et subordonner dans des alliances ecclésiastiques. Avec un exclusivisme vraiment révolutionnaire, l'Eglise chrétienne s'affirme comme la seule communauté religieuse qui possède la révélation absolue. Les religions des peuples ne sont que mensonges. Les dieux des peuples sont des faux dieux.

Ici les chrétiens ne distinguent pas entre les différentes formes de la religion et les diverses manifestations de la piété payenne : religion populaire, religion politique, religion philosophique, cultes des mystères, magie ; ils ne cherchent pas à

¹) Saint Augustin *Epist.* XVI.

découvrir ce qu'il pouvait y avoir d'aspirations sublimes mêlées aux superstitions vulgaires. Et dans leur polémique contre le paganisme, les apologistes ne laissent pas supposer que ces croyances qu'ils attaquaient pouvaient évoluer et qu'elles évoluaient chaque jour. Ils prennent tout à fait au sérieux les vieilles histoires mythologiques; et cependant depuis des siècles les payens éclairés avaient cessé d'y croire. Mais à cette heure grave et décisive entre toutes, lorsque l'ancien et le nouveau étaient en lutte, on ne devait pas chercher à se comprendre et l'on ne pouvait juger l'adversaire avec intelligence sympathique. Pour les chrétiens, tous les payens — qu'ils adorent Athéné ou Astarté, Adonis ou Mithra — sont des idolâtres et des impurs; et pour les payens, les chrétiens sont des athées.

Nous entrevoyons à travers les récits des Actes et certaines mentions des épîtres le premier acte du conflit, lorsque apôtres, prophètes, évangélistes allaient à travers les villes de l'empire, indignés jusqu'au fond de l'âme devant les temples et les idoles des payens, lorsque Paul prêchait à Athènes le Dieu inconnu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme et qui est le Père de tout le genre humain, ou bien lorsque la foule à Ephèse se soulevait contre l'agitateur révolutionnaire, l'ennemi des dieux, et hurlait dans l'amphithéâtre : Grande est l'Artémis des Ephésiens !

Quand ils s'adressent aux payens les apôtres reprennent la prédication anti-idolâtrique du judaïsme. Ils opposent au grossier matérialisme des cultes antiques la religion du Dieu esprit. Les dieux sculptés en forme d'hommes, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles ne sont que de vains simulacres, et c'est ridicule folie que de les adorer.

Le Seigneur du ciel et de la terre n'habite point dans des temples faits de main d'homme, il n'est point servi par des mains humaines comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous le souffle et la vie... De sa race nous sommes ! Etant de la race de Dieu nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, de l'argent ou de la pierre sculptée par le génie de l'homme¹...

Et l'auteur de l'Apocalypse parle avec un amer mépris des hommes qui adorent les œuvres de leurs mains.

1) Actes XVII 24, 25, 28. 29.

Idoles d'or, d'argent, d'airain, de pierre et de bois qui ne peuvent ni voir ni entendre, ni marcher¹.

Les mêmes expressions se retrouvent dans l'homélie de Clément :

Dans notre aveuglement d'esprit, nous adorions des objets de pierre, de bois, d'or, d'argent, de bronze, ouvrage des hommes... Quelle grande miséricorde il nous a témoignée, et d'abord en ce que nous qui vivons, nous ne sacrifions pas aux dieux morts, que nous ne les adorons pas, mais que nous connaissons, grâce à lui, le Père de vérité².

Et le Kerygma Petrou se moque des adorateurs superstitieux qui se prosternent même devant des animaux, et qui apportent à leurs dieux de la nourriture sur les autels.

N'adorez pas Dieu à la manière des Grecs... Car à cause de leur ignorance et parce qu'ils n'ont pas de Dieu la connaissance parfaite que nous en avons, ils se façonnent pour leur usage du bois, de la pierre, du cuivre et du fer, de l'or et de l'argent... et il les adorent, ainsi que les choses que Dieu leur a données pour nourriture : les oiseaux du ciel, les poissons de la mer, les reptiles de la terre, les animaux sauvages et le bétail des champs, les belettes, les souris, les chats, les chiens et les singes. Et ils offrent en sacrifice leurs propres aliments à ces animaux qui servent à la nourriture, présentant des choses mortes à des êtres morts qu'ils considèrent comme dieux. Ainsi au lieu de rendre grâce au Dieu véritable, ils ont refusé de le connaître³.

A côté de cette polémique rationaliste nous trouvons dans le Nouveau Testament et dans les écrits apologétiques une interprétation animiste des religions payennes : Les dieux des nations sont des démons établis par Satan pour dominer et séduire l'humanité. Paul explique aux Corinthiens que les sacrifices des payens sont faits aux démons.

Ce que les payens offrent en sacrifice ils l'immolent à des démons et non à Dieu. Je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire à la fois à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons⁴.

1) Apoc. IX, 20.

2) II Clément I. 6. III. 1.

3) Kerygma Petrou dans Clément Al. Stromates, VI 15 a 30 Conf. Epître à Diognète II ; Justin I Apologie IX.

4) I Corinthiens X 20. 21.

Tous les peuples adorent les démons. Jean de Patmos a vu « le trône de Satan » qui est à Pergame, et il désigne ainsi le sanctuaire de la capitale religieuse de l'Asie.

Et Justin expose en détail la conception démonologique du monde et de l'histoire : Les mauvais anges, après s'être rebellés contre Dieu, ont asservi le genre humain par la magie et les rites idolâtriques. Ils ont inventé le culte payen et les fables payennes.

Les mauvais anges ont asservi le genre humain soit par la magie, soit par la crainte et les tourments qu'ils faisaient subir, soit en se faisant offrir des sacrifices, de l'encens et des libations, toutes choses dont ils sont avides depuis qu'ils sont devenus esclaves des passions ; et ils ont semé parmi les hommes le meurtre, la guerre, l'intempérance et tous les maux. Les poètes et les mythologues ne savaient pas que c'étaient les anges et les démons nés d'eux qui ont commis toutes ces horreurs qu'ils racontaient, ces fautes contre nature, ces crimes contre les cités et les nations ; ils les attribuèrent à Dieu même et aux fils engendrés de lui, à ses prétendus frères, Poseidon et Pluton, et à leurs enfants. Ils donnèrent à chacun d'eux le nom que chacun des anges avait choisi pour lui ou ses enfants¹.

Et même, les démons ont contrefait par avance l'évangile en racontant dans les mythes les gestes des fils de Dieu nés d'une vierge ou morts et ressuscités, et des histoires d'Hermès, de Dyonysios, d'Héracles, d'Asclepios. Toutes ces tables sont l'œuvre des démons². Et depuis la venue du Seigneur ils n'ont cessé de renouveler leurs mensonges, et en dernier lieu ils ont inventé les mystères de Mithra où ils ont imité le christianisme³.

Les démons manifestent leur puissance par des signes et des prodiges. Les apologistes chrétiens ne songent nullement à nier le surnaturel payen. Ils ne contestent pas les miracles des prêtres et des devins, et les prophéties prononcées par les sibylles. Ils y voient seulement les actes d'une magie satanique. Ce siècle était étrangement crédule. Le faux prophète s'était élevé au milieu des peuples animant la statue de la bête et séduisant les habitants de la terre par ses prodiges... Partout sur leur

1) 2 Apologie V 4 Conf. 1^o Apol. IX. 1 et Dialogues avec Tryphon LV.

2. Conf. Tatien *Aux Grecs* XIV. XV. XVI, et Athénagore Supplique XXI.

2) 1^o Apol. XXII et XXIII.

3) Dialogue avec Tryphon LXX 1 et LXXVIII, 6.

route, à Samarie, en Chypre, à Ephèse, les apôtres rencontraient les pratiques des magiciens¹. C'est le diable qui remplit l'esprit du magicien afin d'ébranler les âmes².

Les démons font tout pour faire de vous leurs esclaves et leurs serviteurs, et, tantôt par les visions des songes, tantôt par les prestiges de la magie, ils cherchent à asservir ceux qui n'ont aucun soin de leur salut³.

Mais ce que les chrétiens reprochaient par dessus tout à la religion payenne et à la civilisation payenne, c'est leur immoralité, l'immoralité des hommes et des dieux.

Le premier chapitre de l'Épître aux Romains nous dit quels sentiments d'épouvante et d'indignation soulevaient dans la conscience chrétienne les abominations de la société impériale. Pour avoir adoré des dieux qui ne sont pas des dieux, les hommes sont devenus esclaves de leurs vices.

Ils ont substitué à la gloire du Dieu immortel des images représentant l'homme mortel, les oiseaux, les quadrupèdes, les reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés à toutes les passions de leurs cœurs et à une impureté telle qu'eux-mêmes ils déshonorent leur corps. C'est pour avoir substitué à la vérité de Dieu le mensonge, pour avoir servi et adoré la créature au lieu du Créateur — Béni soit-il à jamais, Amen ! — C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions infâmes : les femmes ont remplacé les relations naturelles par des actes contre nature, les hommes de même ont abandonné leurs relations naturelles avec la femme, se sont pris de passions furieuses les uns pour les autres, ont commis entre hommes des infamies, et ont reçu en leur personne le salaire que méritait leur égarement. Et comme ils ne se sont pas souciés de connaître Dieu, Dieu les a livrés à un esprit d'aveuglement, et ils font ce qu'il ne faut pas faire. Ils ont tous les vices, toutes les méchancetés, toutes les malices, toutes les rapacités ; ne respirant qu'envie, meurtre, discord, ruse, mauvaise foi : délateurs, calomniateurs, impies, insolents, orgueilleux, présomptueux, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, inintelligents, parjures, durs, impitoyables⁴.

Ainsi la vie payenne n'est que ténèbres et corruption. L'apôtre revient sur ce thème à plusieurs reprises et avec beaucoup de force. La colère de Dieu a frappé les hommes rebelles, ils vivent dans l'ignorance et leur cœur est endurci.

1) Actes VIII 9 à 13 XIII 6 à 12 XIX 18 à 20.

2) Hermas Mand XI 1 à 4.

3) Justin I, Apol. XIV. 1.

4) Romains I 23 à 31.

Ne vivez donc plus comme vivent les payens, dont la raison est égarée, dont l'intelligence est obscurcie. Ils sont étrangers à la vie de Dieu, par suite de l'ignorance et de l'endurcissement de leur cœur. Ils ont perdu tout sens moral; ils se sont livrés à la débauche, à la pratique de toute sorte d'impuretés et à l'avarice. Mais vous ce n'est pas ainsi que vous avez enseigné le Christ... Examinez ce qui est agréable au Seigneur, ne vous associez pas aux œuvres stériles des ténèbres, mais condamnez-les ouvertement. Ce que les payens font en secret on a honte même de le dire. Mais tout ce que l'on condamne ouvertement est dévoilé, mis en pleine lumière¹.

Et l'auteur de la 1^{re} de Pierre parle dans les mêmes termes des vices et des convoitises des payens.

Assez longtemps vous avez fait la volonté des payens en vivant dans la débauche, les mauvais désirs, l'ivrognerie, les excès de table, les orgies et le culte impie des idoles. Ils trouvent étrange que vous ne vous plongiez plus avec eux dans cette fange et dans ces infamies, et ils vous outragent : ils rendront compte à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts².

Ces descriptions classiques de l'immoralité payenne que nous retrouvons avec quelques variantes dans les apologètes³ n'étaient sans doute que trop justifiées. L'orgie antique s'étalait sans retenue dans les grandes cités. Les historiens et les moralistes de l'époque impériale nous décrivent une aristocratie comblée de richesses et d'une immoralité raffinée, à côté d'une foule avilie qui attend de ses maîtres du pain et des jeux. Cependant ce n'est pas d'après la chronique de Suétone et la satire de Juvénal et de Lucien, non plus que d'après les apologistes chrétiens qu'il faut juger la moralité moyenne de la société antique. Il y avait parmi les payens de grandes vertus à côté de grands vices. C'est en ce temps-là qu'ont vécu les grands moralistes et les héros de la philosophie : l'esclave Epictète, Plutarque le magistrat de Chéronée, Marc-Aurèle et Alexandre Sévère, des saints sur le trône des Césars. Et à côté d'eux la foule anonyme, les milliers et les milliers dont l'histoire ne s'occupe pas et qui, simplement dans le cadre de leur vie quotidienne, ont pratiqué les vertus sociales et familiales; les citoyens dont les Romains

1) Eph. IV 19 à 20. V. 10 à 13. Conf. Colossiens III 6 à 10.

2) 1^{re} Pierre IV 3 à 5 Conf. I. 14. 18, II. 1. Ep. de Polycarpe aux Philippiens XI. 2. Hermas Vision III 7. 2. Sim. VI 2. 3.

Conf. Justin 1^{er} Apologie XI, XIV, XVII et II^e Apol. XII Conf. Tatien *Aux Grecs* XXXIII.

disaient *vir probus et justus*¹, et les matrones dont les inscriptions funéraires célèbrent les vertus en ces termes² : « Elle fut très bonne, très belle, pieuse, pudique, soumise. Elle aima son mari de tout son amour. Elle garda la maison et fila la laine³ ».

Mais quelque grave qu'ait pu être la vertu payenne, un fait reste évident : Les religions antiques étaient dans leur origine parfaitement amORALES. Malgré les transformations diverses qu'elles avaient pu subir, elles restaient des religions de la nature. Les dieux de l'Olympe, avant de devenir protecteurs bienveillants des hommes, garants de l'ordre de l'État, étaient les puissances mystérieuses qui présidaient aux éléments et dirigeaient les phénomènes cosmiques. La mythologie, avec ses légendes grossières ou grandioses, symbole du drame de la nature, restait étrangère à toute aspiration éthique. En vain les prédicateurs philosophes avaient-ils essayé d'en donner des « interprétations salutaires » ; les histoires poétiques d'Homère et d'Hésiode, ou les mythes arides des vieux Romains n'étaient guère susceptibles de moraliser quoi que ce soit. Quant aux mystères orientaux, malgré l'effort vers la vie spirituelle profonde, ils se ressentaient trop de leurs origines asiatiques. Quelquefois à côté d'un ascétisme très noble, ils donnaient lieu à des pratiques d'une révoltante impudeur. Les dévots éclairés ont pu spiritualiser les cultes de la Grande Mère, d'Adonis et des Baals phéniciens, ils n'en ont jamais effacé la barbarie primitive. Les apologistes décrivent avec complaisance ce fond impur du paganisme. C'est bien là pour eux l'argument décisif contre l'ancienne religion. Elle avilit l'homme et elle avilit Dieu. Les dieux sont aussi mauvais, aussi corrompus que les plus mauvais et les plus corrompus parmi

1) Sur les moralistes des premiers siècles v. Martha *Les Moralistes sous l'empire romain* 1865, Boissier *La Religion romaine* II, Renan *Marc Aurèle*.

2) Dans une inscription en l'honneur d'un certain Théoklès fils de Satyros retrouvée à Obio sur les bords de la Mer Rouge et qui date du 1^{er} ou du II^e siècle nous voyons exprimé ce bel idéal de civilité et de vertu sociale : « Avec ceux de son âge il est comme un fils, avec les enfants comme un père, paré de toutes les vertus ». Deissmann *Licht vom Osten* p. 224. 225.

3) Martha L'éloge funèbre chez les Romains dans *Études morales sur l'antiquité* 1882 p. 40. 41.

leurs adorateurs. Ils ont toutes les passions et tous les vices, et rien n'est plus abominable que les histoires de la mythologie.

Combien d'histoires on raconte de tous ces prétendus fils de Zeus, vous le savez et je n'ai pas besoin de vous le dire. D'ailleurs elles n'ont été écrites que pour corrompre et pervertir la jeunesse; car chacun pense qu'il est beau d'imiter les dieux. Loin de nous, si nous sommes purs, une telle conception de la divinité. Quoi! représenter Zeus, le maître et le créateur du monde, comme parricide et fils de parricide, livré à l'amour et vaincu par de bas et honteux plaisirs, abusant de Ganymède et de quantité de femmes! Nous montrer ses enfants commettant les mêmes crimes! Comme je l'ai dit, c'est là l'œuvre des mauvais démons¹.

Cette critique de la mythologie n'était sans doute pas nouvelle. Les libres esprits de la Grèce et de Rome avaient apprécié à leur juste valeur les fables divines. Platon refusait d'admettre les poètes dans sa République à cause des mensonges et des infamies qu'ils ont inventées sur les Dieux².

Chez les chrétiens, l'idéalisme religieux ne s'affirmait pas seulement par des sarcasmes et des ironies à l'adresse des superstitions populaires, mais par la lutte active et par une rupture radicale avec l'ancienne religion. Avant toutes choses il faut fuir l'idolâtrie et se garder des souillures payennes.

Dès que nous avons cru au Logos, nous avons renoncé au culte des démons pour nous attacher par le Fils au seul Dieu non engendré. Autrefois nous prenions plaisir à la débauche, aujourd'hui la chasteté fait toutes nos délices. Nous nous livrions à la magie, aujourd'hui nous nous consacrons au Dieu bon et non engendré. Nous aimions et nous recherchions plus que tout l'argent et les domaines, aujourd'hui nous mettons en commun ce que nous avons et nous partageons avec les pauvres. Les haines et les meurtres nous divisaient, la différence de mœurs et des institutions ne nous permettaient pas de recevoir l'étranger à notre foyer, aujourd'hui, après la venue du Christ, nous vivons ensemble, nous prions pour nos ennemis, nous cherchons à gagner nos injustes persécuteurs³.

Dans la pratique la séparation entre l'ancien et le nouveau était sans doute moins accusée que l'apologiste ne le laisse supposer. L'Église vivait au milieu du monde, le petit troupeau était dispersé parmi les peuples. Il fallait une tension héroïque

1) Justin I^{er} Apologie XXI 4 à 6 Cont. XXV et Tatien *Aux Grecs* VIII IX.

2) *La République*. Livre II.

3) Justin I^{er} Apologie XIX.

et continue pour résister aux suggestions du milieu social. La religion payenne était associée à tous les actes de la vie. Dans la maison comme dans la rue, au marché, dans les fêtes, dans les assemblées politiques, partout le chrétien retrouvait les démons avec leurs maléfices.

Voici les Lares et les Pénates dans l'atrium, images saintes que les enfants ont reçues de leurs pères, et devant lesquelles, génération après génération, le chef de famille célèbre les rites domestiques. Et sur les places publiques, ce sont les dieux de pierre et de marbre et les temples et les autels devant lesquels les passants doivent se découvrir pour adorer.

Lorsque le chrétien se réunit avec ses parents pour une fête de famille, ou lorsqu'il assiste à l'assemblée de son collège, il doit participer aux cérémonies cultuelles qui sont de règle en ces solennités.

S'il croit devoir accepter une charge publique, une simple place de décurion, il ne peut le faire sans célébrer les *sacra publica*, car le magistrat est prêtre dans la cité.

Enfin s'il fréquente les jeux publics, s'il veut se mêler à ses concitoyens pour les fêtes nationales, il sera révolté par les spectacles licencieux du théâtre et par l'extraordinaire cruauté des combats du cirque.

Autant de conflits entre l'idéal chrétien et les conditions de la vie quotidienne, autant d'embûches des démons !

Ces problèmes pratiques devaient préoccuper douloureusement les fidèles. Et dès la première heure, on a disputé à leur sujet. Les prosélytes de Corinthe demandaient à Paul s'il était permis de manger des viandes sacrifiées aux idoles¹. Il y eut sans doute bien des accommodations et des compromis. Le monde devait nécessairement pénétrer l'Église. La foule des médiocres pratiquait avec une conscience facile, sans pousser à l'extrême le précepte chrétien. Hermas parle contre des tièdes, des indécis, des indifférents qui s'agitent au milieu des tracas de ce siècle et qui fréquentent les payens². Mais, malgré des

1) I Corinthiens VIII. X.

2) Hermas *Vis*, III. 11. Maud. X. 1.

défaillances individuelles, l'Église des premiers siècles a maintenu son idéal.

Ce rigorisme exaltait l'aspiration vers la pureté, vers la vie sainte. Cependant l'âme chrétienne restait volontairement fermée à l'un des côtés les plus nobles de la civilisation antique : la religion de la beauté. Les deux premiers siècles furent des temps d'intense culture artistique. Rome victorieuse s'était laissée conquérir par l'esprit grec, et, à la suite de la Grèce, elle avait initié les pays méditerranéens aux hautes jouissances de l'esprit. Grammairiens et rhéteurs propageaient jusqu'au fond de l'Occident la passion pour les études littéraires, tandis que les architectes et les ouvriers d'art vulgarisaient dans les plus petites cités et même dans les maisons privées les chefs d'œuvre de la plastique et de la décoration. Les chrétiens sont allés indifférents ou hostiles au milieu de cette renaissance. Dans ses voyages à travers l'Hellade, l'apôtre Paul ne paraît pas avoir eu une pensée pour la parfaite beauté des temples et des dieux. Il n'a vu dans les miracles de l'art grec que des images taillées, des œuvres de blasphème et de folie.

« Un système où la Vénus de Milo n'est qu'une idole, écrit Renan, est un système faux, du moins partiel, car la beauté vaut presque le bien et le vrai... Le chrétien rapetisse l'univers, il sera l'ennemi et le contempteur de la beauté¹ ». Le reproche est assurément excessif. Il est juste de dire que l'esthétique biblique et orientale différait profondément de l'esthétique grecque. Elle s'attachait à l'émotion intérieure plutôt qu'à la perception visuelle des formes et des couleurs. Le christianisme primitif restait fidèle à ses origines hébraïques. Il était plus sensible à la force et à la profondeur du sentiment qu'à l'harmonie des lignes, à la netteté et au fini des contours². Et sans doute aussi les chrétiens ne devaient jamais réduire l'éthique à l'esthétique et confondre le καλόν et l'ἀγαθόν. Le monde n'a pas été sauvé par les chefs d'œuvre de l'art humain, mais par le sacrifice de l'Homme de douleurs.

Sans beauté ni éclat, méprisé, dédaigné des hommes...

1) Renan *Les Apôtres* p. 372.

2) V. Guyau *L'art au point de vue sociologique* p. 109.

Enfin et surtout, l'art était toujours au service de la religion payenne. Poètes et sculpteurs étaient autant que les prêtres les représentants et les fermes soutiens de l'idolâtrie. Les poètes ont inventé les fables mythologiques, les sculpteurs ont fabriqué les statues des dieux. Et les artistes sont impudiques ; par leur vie et par leurs œuvres ils outragent le Dieu vivant.

Ne savez-vous pas, sans qu'il soit besoin de vous le dire, comment les artistes travaillent la matière, comment ils la taillent, la fondent et la battent ? Souvent grâce à leur art, des vases d'ignominie, en changeant seulement de forme et de figure, ont reçu le nom des dieux. Aussi est-ce à nos yeux une absurdité, que dis-je un outrage à la divinité dont la grandeur et la nature sont ineffables, de donner son nom à des œuvres corruptibles et qui ont besoin d'être entretenues par la main de l'homme. Et vous savez bien que ces artistes eux-mêmes sont des débauchés et qu'ils sont livrés à tous les vices... O aveuglement, ce sont des débauchés, à vous en croire, qui créent et façonnent les dieux que vous adorez ! Vous faites de tels hommes les gardiens des temples où ils résident, et vous ne comprenez pas que c'est une impiété de dire que les hommes sont les gardiens des dieux !¹

Les chrétiens et la philosophie. — Cependant il y avait dans la civilisation antique une grande puissance morale que les chrétiens pouvaient considérer avec sympathie et avec respect, et avec laquelle ils semblaient devoir s'allier, c'était la philosophie.

A côté de la religion israélite la pensée grecque... après les prophètes hébreux les philosophes d'Athènes... Là sont nos origines spirituelles. Dans la nuit payenne les sages ont cherché la lumière ; ils ont marché vers l'étoile ; ils ont vu le Dieu un, principe du monde, intelligence de l'univers ; ils ont exprimé l'aspiration éternelle de l'âme vers la vie divine, vers l'immortalité.

Au premier siècle, l'effort créateur de la philosophie antique tend à baisser. L'ère des grands systèmes est finie. On ne construit plus. Les discussions entre les écoles rivales ont

1) Justin 1^{er} Apologie IX 2 à 5 Conf. Tatien XXX à XXXIV. « L'art des Hébreux s'applique à immortaliser des femmes de mauvaise vie ! »

Plus tard il y a un art chrétien qui recueillera une partie de l'héritage de l'antiquité gréco-romaine. Mais pour le moment il ne saurait être question de conservation artistique, mais de lutte pour l'idéal évangélique, pour le monothéisme et pour le spiritualisme chrétiens.

beaucoup perdu de leur intérêt. C'est l'époque de l'éclectisme philosophique comme du syncrétisme religieux.

Mais ce n'était pas là nécessairement une décadence. Si la métaphysique passe à l'arrière-plan, on s'applique avec ferveur à l'étude de l'éthique. La philosophie devient une école de culture spirituelle, une initiation à la vie sainte. Elle enseigne à vivre intérieurement, librement, en cherchant les biens véritables et en se conformant à la nature. Et que nous offre-t-elle d'harmonie et de perfection morale :

O mon âme ! écrivait Marc Aurèle dans ses *Pensées*, quand seras-tu donc bonne et simple, toujours la même et toute une, plus diaphane que le corps matériel qui t'enveloppe. Quand feras-tu sentir à tous les hommes une douce et tendre bienveillance ? Quand seras-tu assez riche de ton fonds pour n'avoir besoin de rien, pour n'avoir rien à désirer au dehors parmi les êtres animés ou inanimés pour en faire ton plaisir. Quand seras-tu heureuse de ta condition actuelle, contente des biens présents, persuadée que tu as en toi tout ce qu'il te faut que tout va bien pour toi, qu'il n'y a rien qui ne te vienne des dieux. Quand seras-tu donc telle mon âme que tu puisses vivre dans la cité des dieux et des hommes de manière à ne jamais leur adresser une plainte et à n'avoir jamais besoin de leur pardon ?

La philosophie est aussi un refuge pour les âmes inquiètes et travaillées ; lumière au jour du doute, consolation dans la souffrance, elle enseigne à se résigner, à supporter et à se préparer à la mort.

Les philosophes sont de véritables directeurs d'âme¹. Ils savent les remèdes spirituels qu'il faut aux hommes et les disciplines ascétiques qui exercent au courage, qui nous font parvenir à la connaissance mystique et à l'union avec la divinité.

Les philosophes sont aussi des propagateurs, des prédicateurs. Ils s'appliquent à la vertu et ils la prêchent par le geste et par la parole..... Sans doute il y avait beaucoup de rhétorique dans leurs déclamations. La prédication morale devenait matière à

1) V. les livres de Martha : *Les moralistes dans l'empire romain* et *Etudes morales sur l'antiquité*. O. Gréard *La morale de Plutarque*. G. Boissier *La Religion romaine* II p.

2) Marc Aurèle *Pensées* X. 1.

3) Tels le Sénèque des *Lettres à Lucilius* et surtout l'Epictète de *Entretiens*.

brillants lieux communs ; et, nous pouvons en croire Lucien, c'était pour beaucoup un métier lucratif autant qu'honoré. Mais il n'y avait pas que de faux philosophes, il y avait aussi les vaillants qui voulaient réaliser le beau programme d'Épictète :

Et d'abord il faut purifier son âme. Mon âme est la matière que je dois travailler, comme le charpentier le bois, comme le cordonnier le cuir... Mon corps n'est rien pour moi, ses membres ne sont rien pour moi. Et la mort ? Qu'elle vienne quand elle voudra...

Puis, ainsi préparé, le véritable cynique doit savoir que Zeus l'a détaché vers les hommes comme un envoyé pour leur montrer quels sont les biens et quels sont les maux...

Il faut qu'il puisse aller libre des obligations qui lient les hommes ordinaires, sans être engagé dans les relations sociales qu'il ne saurait respecter sans détruire en lui l'apôtre le surveillant, le héros envoyé par la divinité...

Le cynique a l'humanité pour famille ; les hommes sont ses fils, les femmes sont ses filles ; c'est comme tels qu'il veille sur tous.

Avant tout il faut que son âme soit plus pure que le soleil... Les rois et les tyrans ont des armes et des gardes qui leur donnent les moyens de réprimander et de châtier les hommes ; mais le cynique n'a ni armes, ni gardes, il n'y a que sa conscience qui puisse lui donner le même pouvoir. Quand il se voit veillant et travaillant par amour pour l'humanité... quand il voit que toutes ses pensées sont les pensées d'un ami des dieux, d'un de leurs ministres, d'un associé à la souveraineté de Zeus... pourquoi n'aurait-il pas le courage de parler librement à ses frères, à ses enfants, à sa famille en un mot...

C'est ainsi qu'un vrai philosophe devait comprendre son apostolat. La philosophie a eu ses héros et ses martyrs. Tel Épictète, tel aussi Dion Chrysostome le célèbre prédicateur populaire, proscrit par Domitien, pauvre et exilé, errant de ville en ville comme le missionnaire de Tarse, et devenant à la fin de sa vie le conseiller de Nerva et de Trajan. Et surtout la philosophie a inspiré des âmes honnêtes et pieuses. Tel Plutarque le dernier des sages de la Grèce, qui avec une candide sincérité et un ferme conservatisme, a recueilli et exprimé pour les siècles l'héritage de la culture antique.

Sous l'influence de la morale platonicienne et stoïcienne un esprit nouveau, un grand sentiment d'humanité et de large fraternité pénètre l'ancien monde. Cicéron, Sénèque et après eux

1) Épictète, *Entretiens*.

les grands maîtres du second siècle ont proclamé comme l'Évangile la dignité de l'âme et l'universelle loi de bonté. « *Homo sum et nihil humanum alienum mihi esse puto.* »

Que le sage s'unisse à tous ses semblables par un lien de charité... Qu'il se considère comme citoyen de cette unique cité qui embrasse le monde entier¹.

Ce monde que tu vois, qui enferme les choses divines et les choses humaines est un. Nous sommes les membres de ce grand corps. La nature a voulu que nous fussions tous parents en nous faisant naître des mêmes principes et pour la même fin. C'est de là que vient l'affection que nous avons les uns pour les autres ; c'est ce qui nous rend sociables².

Il y avait assurément quelque apparente affinité entre l'Évangile et la philosophie. Et les circonstances semblaient favorables ; ici encore le judaïsme de la diaspora avait préparé les voies. Les apologistes judéo-grecs avaient essayé de faire la synthèse de la religion de la Bible et de la pensée hellénique. A leur tête Philon, le plus grand de tous. Avec une égale ferveur disciple de Moïse et disciple de Platon — le très saint Platon — il trouve dans la Genèse toute la doctrine du Timée. L'histoire biblique et toute la législation mosaïque ne sont que l'expression allégorique de la véritable philosophie (platonisme et néo-pythagoréisme.)

Philon était l'initiateur d'une sagesse nouvelle. A la fin du II^e siècle les grands penseurs alexandrins s'inspireront de sa méthode et bâtiront l'édifice de leur philosophie chrétienne sur les bases qu'il a posées. Mais le christianisme primitif reste étranger à ce mouvement. Il ne connaît guère les doctrines des philosophes.... et dans la mesure où il les connaît, il les réprouve comme artifices de l'orgueil humain et comme inventions sataniques.

Et d'abord l'apôtre Paul... Dans ses missions à travers les villes grecques d'Asie, de Macédoine et d'Achaïe, lorsqu'il discutait avec les craignant Dieu de la synagogue, ou lorsqu'il enseignait à Ephèse dans la *Scholè Tyrannou*, Paul n'est pas sans avoir rencontré des rhéteurs et des sophistes. Mais l'apôtre considère avec un souverain mépris la vaine éloquence et la fausse sagesse des docteurs de ce siècle. A la philosophie et à la

1) Cicéron *Des lois* I. 23.

2) Sénèque *Épîtres à Lucilius* 95. 52.

rhétorique des Grecs il oppose la prédication de l'Évangile, la folie de la croix.

La prédication de la croix est folie pour ceux qui périssent ; pour nous les sauvés elle est puissance de Dieu, car il est écrit :

Je perdrai la sagesse des sages,

Et la prudence des prudents je la rendrai vaine.

Où est le sage ? où est le docteur de la loi ? où est le raisonneur de ce monde ? Dieu n'a-t-il pas changé la sagesse de ce monde en folie ? Puisque Dieu a permis dans la sagesse que le monde ne parvint pas avec sa propre sagesse à le connaître, il a bien voulu par une prédication appelée folie sauver les croyants. Les Juifs demandent des miracles, les Grecs recherchent la philosophie, nous, nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les payens, mais pour les élus, soit Juifs, soit Grecs, il est Christ, puissance de Dieu, sagesse de Dieu ! Et la folie de Dieu est plus sage que ce qui vient des hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que ce qui vient des hommes ¹.

Paul ne parle pas pour les savants selon la chair ; il ne fonde pas sa prédication sur les arguments de la sagesse humaine ; il ne pratique pas d'apologie rationaliste. La seule démonstration qu'il connaisse c'est la démonstration d'esprit et de puissance. La vérité chrétienne s'affirme d'elle-même par les signes et les prodiges qu'accomplissent les apôtres et par les actions de l'esprit : guérisons, miracles, paroles inspirées, extases, visions et révélations.

Et moi, mes Frères, quand je vins à vous, je ne vins pas vous annoncer le témoignage de Dieu avec le prestige de l'éloquence et de la sagesse. Parmi vous je n'ai jugé savoir qu'une seule chose : Jésus-Christ et Jésus Christ crucifié. Aussi me suis-je présenté chez vous dans la crainte et dans la plus grande humilité. Mes discours, mes prédications ne tiraient pas leur valeur des arguments de la philosophie, mais d'une démonstration d'esprit et de puissance, afin que votre foi ne reposât pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu².

Cependant Paul enseigne lui aussi une philosophie, une sagesse mystique qu'il réserve aux initiés, aux spirituels.

Nous avons nous aussi une sagesse, mais nous ne la prêchons qu'aux parfaits. C'est une sagesse qui n'est pas celle de ce siècle, ni celle des princes de ce siècle qui vont passer. Nous prêchons une sagesse divine, mystérieuse et cachée, et que Dieu avait décrétée avant les siècles pour

1) I Corinthiens II 1 à 5.

2) I Cor. II 6¹ à 9.

notre gloire. Aucun des princes de ce siècle ne l'a connue (car s'ils l'eussent connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire), mais dit l'Écriture : « Ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est monté au cœur d'aucun homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment... » C'est à nous que Dieu l'a révélé par son esprit...¹

C'est l'Esprit, et non l'intelligence psychique, qui sonde toutes choses et nous fait connaître le mystère divin². Il ne peut y avoir aucun rapport entre la sagesse spirituelle et la philosophie de ce monde, car l'homme psychique ne peut comprendre les vérités pneumatiques. La philosophie n'est que « trompeuse illusion, enseignement purement humain », « rudiment du monde³ ». Et le chrétien a la pensée du Christ !

D'autre part l'apôtre admet que la raison naturelle est capable de connaître Dieu et la loi morale. Car Dieu s'est manifesté dans ses œuvres, et notre conscience distingue naturellement entre le bien et le mal.

Ce qu'on peut connaître de Dieu est manifestement à la portée des hommes ; Dieu le leur a fait connaître. Les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité éclatent aux yeux depuis la création du monde pour quiconque sait regarder ses œuvres.

Quand les payens qui n'ont pas de loi font naturellement ce que la loi leur commande, tout en n'ayant pas de loi, ils sont pour eux-mêmes leur propre loi. Ils montrent que l'œuvre commandée par la loi est écrite dans leur cœur ; c'est leur conscience qui l'atteste, et ce sont aussi les raisonnements par lesquels ils s'accusent ou s'absolvent les uns les autres⁴.

Il pouvait y avoir là le point de départ d'une conciliation entre l'Évangile et la pensée antique. En réalité l'apôtre ne songe nullement à cela. Et le jugement qu'il émet sur la sagesse des payens n'a rien que de défavorable : Les hommes au lieu de chercher à connaître Dieu ont étouffé la vérité ; ils se sont égarés dans de vains raisonnements, leur entendement s'est obscurci, leur conscience s'est pervertie.

Cependant dans le grand discours du chapitre XVII des Actes,

1 I Cor. II 10, 11.

2) I Cor. II. 14.

3) Colossiens II. 8.

4) Rom. I. 19. 20.

5) Rom. II 14, 15.

Paul interprété par Luc¹ présente la prédication évangélique dans le cadre des idées générales de la philosophie populaire. Il y a un Dieu unique principe de toute vie, Père du genre humain. L'humanité est une, toutes les nations sont issues d'un même sang. Et avec beaucoup d'à propos Paul cite les poètes payens Aratus et Cléanthe.

Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν

C'est ici le premier essai d'apologétique que le christianisme primitif nous ait laissé. Le discours à l'Aréopage nous donne le schéma habituel de la prédication aux payens. Il nous donne aussi le principe de nouvelle philosophie religieuse des Pères. Clément et Origène, annonceront eux aussi le Θεὸς ἄγνωστος en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être... Mais les temps n'étaient pas encore accomplis. Malgré son large universalisme, l'ancien disciple de Gamaliel restait encore trop juif, trop biblique, pour que ses auditeurs pussent le comprendre. C'était « un prêcheur de divinités nouvelles », et il enseignait « la résurrection des morts ».

En se répandant dans les milieux judéo-grecs, le christianisme primitif devait subir les influences syncrétiques de l'Orient. Or la philosophie grecque était un élément très important du syncrétisme des premiers siècles. C'est ainsi qu'il convient de s'expliquer ce qu'on a appelé l'hellénisme du quatrième évangile. Jean d'Ephèse, quoi qu'on en ait dit, n'est pas un disciple de Philon, il ne connaît ni le platonisme, ni le pythagoréisme, ni le stoïcisme. Il reste profondément juif par sa culture spirituelle, héritier des prophètes et des psalmistes, disciple authentique de Jésus. Mais il vit dans des milieux religieux déjà agités par les préoccupations gnostiques. Et avec une clarté et une audace sereines, il oriente la pensée chrétienne et place le Christ au centre du drame du monde.

Au commencement était le Logos,
Et le Logos était avec Dieu,
Et le Logos était Dieu.
Il était au commencement avec Dieu.

1) Pour la question de l'historicité du discours à l'Aréopage conf. R. Knopf, dans *Die Schriften des N. T.* de J. Weiss I p. 607 à 612.

Tout a été fait par lui,
 Et n'a été fait sans lui
 Rien de ce qui existe...
 Et le Logos a été fait chair,
 Et il a habité parmi nous
 Plein de grâce et de vérité ;
 Et nous avons vu sa gloire,
 Une gloire comme celle d'un fils unique envoyé par le Père¹...

Jésus est le véritable Logos. Formule inouïe et décisive. Il y a désormais un terrain d'entente entre l'Évangile et la culture intellectuelle de l'ancien monde. Jean d'Ephèse a posé la pierre angulaire sur laquelle reposera l'édifice du dogme grec. Mais pour le moment ce ne sont là que des conséquences lointaines. A côté de la théologie du Logos nous trouvons encore la conception chrétienne primitive de la révélation par l'Esprit. C'est l'Esprit qui rend témoignage et c'est l'Esprit qui est la vérité². Si quelqu'un ne naît de l'eau et de l'Esprit il ne peut voir le Royaume de Dieu³. Ainsi toute l'intelligence des docteurs est vaine. Le monde n'a pas connu Dieu et il ne pouvait le connaître. Seuls les disciples le connaissent parce qu'ils ont reçu le Paraclet⁴.

Pourtant une chose reste : l'auteur du Prologue a considéré l'effort de la pensée humaine avec une libre sympathie. Il a affirmé l'unité de la conscience. La raison divine éclaire toute l'humanité. Et celui qui fait le bien vient naturellement vers la lumière⁵.

En lui (le Logos) était la vie,
 Et la vie était la lumière des hommes.
 La lumière luit dans les ténèbres,
 Et les ténèbres ne l'ont point reçue...
 La lumière, la vraie,
 Celle qui éclaire tout homme,
 Venait dans le monde⁶...

1) Jean I. 1 à 3. 14.

2) I Jean V. 6.

3) Jean III. 5.

4) Jean XVI. 13, 14.

5) Jean III 21.

6) Jean I 4. 9.

Il y a donc une révélation naturelle, une vérité universelle. Et l'évangéliste a la vision des multitudes obscures, de ceux d'Orient et de ceux d'Occident qui n'ont pas encore reçu l'illumination, mais qui cherchent en tâtonnant et qui attendent. Et non seulement les Juifs, le peuple du Messie, mais les Samaritains de Sichar qui reçoivent le message de la religion de l'esprit¹, et les Grecs venus à Jérusalem pour la fête qui veulent voir Jésus².

Jean devançait son époque³. Autant que nous pouvons en juger par ce qui nous reste de la littérature des Pères apostoliques, les chrétiens du commencement du n^o siècle restent à peu près étrangers aux préoccupations philosophiques. Voici les lettres d'Ignace adressées aux églises d'Asie, voici la lettre de Polycarpe aux Philippiens. Ignace et Polycarpe sont presque contemporains de Jean d'Ephèse, ils vivent dans des cités fortement hellénisées. On ne s'en aperçoit guère en les lisant. Tout entiers à l'organisation et à l'édification de l'Eglise, ces pieux évêques restent en dehors des grands courants d'idées qui agitent les esprits cultivés de leur temps. On peut en dire autant de Clément de Rome. Malgré sa dissertation sur la création et sur la Providence⁴, Clément est le moins philosophe des hommes. Quant à Barnabas, il allégorise l'Ancien Testament et y cherche le symbole des vérités évangéliques. C'est peut-être un alexandrin; mais ce n'est certainement pas un philonien, et son exégèse uniquement édifiante reste fort éloignée de toute sagesse d'école. Evidemment il y avait dans l'Eglise primitive beaucoup plus d'ouvriers manuels, de petits boutiquiers et d'esclaves que d'intellectuels⁵.

1) Jean IV 1 à 42.

2) Jean.

3) « Tant au point de vue de l'histoire des dogmes qu'au point de vue littéraire, l'apparition des écrits johanniques est la plus étonnante énigme de l'histoire ancienne du christianisme » Harnack *Dogmengeschichte* 5 1 p. 93.

4) Ep. aux Corinth. XIX-XXI-XXIII-XXIV. Il y a assurément quelque exagération dans la théorie de Pfeiderer (*Das Urchristentum*) qui parle d'hellénisme chrétien à propos de Clément de Rome. Cette conception d'un Dieu ordonnateur de la terre et du ciel provient, non de la philosophie populaire de l'époque, mais de l'Ancien Testament.

5) De Faye (*Clément d'Alexandrie* 1906 p. 128 à 130) croit pouvoir

Les vrais philosophes chrétiens de ce temps furent les premiers docteurs gnostiques. Basilide était très pénétré de culture grecque. Et à côté de ces grands maîtres, et avant eux, beaucoup d'autres chercheurs plus obscurs (tels Simon le Mage, Cérinthe, et les docteurs de Colosses) avaient essayé de faire entrer l'évangile dans le cadre de la science mystique de leur temps¹. Mais les gnostiques sont déjà des hérétiques tenus en suspicion par les fidèles. La grande Église va développer sa théologie en dehors d'eux et contre eux.

Cependant dès le milieu du II^e siècle, le christianisme commence à pénétrer dans les classes cultivées, et les premiers apologistes écrivent leurs livres où ils essayent de justifier les croyances chrétiennes aux yeux des payens avec les méthodes et les arguments de la sagesse profane. Tel Aristide « philosophe d'Athènes », tel Justin et plus tard Méliton et Athénagore. Justin est le plus justement célèbre, le plus « représentatif » de ces chrétiens d'école qui parlaient comme des rhéteurs et portaient le manteau court du philosophe.

Avant de connaître l'Évangile Justin avait longuement cherché. Il voulait savoir la vérité sur Dieu, et il avait interrogé successivement toutes les grandes sectes philosophiques de son temps, d'abord les stoïciens, puis les péripatéticiens et les pythagoriciens. Il avait cru enfin trouver la sagesse suprême dans Platon.

L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point, la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, si bien qu'après un peu de temps je crus être devenu un sage. Et dans ma candeur, j'espérais que j'allais immédiatement voir Dieu; car tel est le but de la philosophie de Platon².

expliquer la décroissance intellectuelle du christianisme postapostolique par la disparition du judaïsme libéral après les événements de 70. Le christianisme subit le contre-coup de la décadence du judéo-hellénisme. Et l'explication est fort plausible, bien que dans l'état actuel des documents il soit difficile de rien préciser... Cependant entre les écrits johanniques et les Apologies de Justin y a-t-il vraiment solution de continuité; et l'auteur du Kérygma Pétrou et le philosophe Aristide auraient-ils été complètement isolés dans l'Église?

1) V. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* 1913.

2) Dialogue avec Tryphon II, 6.

Cependant un jour, comme il méditait sur les bords de la mer, il rencontra un vieillard qui lui révéla la doctrine des prophètes et des apôtres, c'est-à-dire « la véritable philosophie », et dès ce moment l'inquiétude de son âme fut apaisée, il avait trouvé le vrai didascale, et devant lui les portes de la lumière étaient ouvertes.

Devenu chrétien Justin ne renie pas ce qu'il a adoré. La nouvelle sagesse qu'il a découverte n'est nullement en contradiction avec la philosophie grecque.

En réalité la philosophie est un bien très grand et très précieux aux yeux de Dieu, elle seule nous conduit vers lui et nous réunit à lui ; et ils sont véritablement des hommes sacrés ceux qui s'appliquent à la philosophie¹.

Pour Justin il n'y a qu'une seule philosophie, et les diverses écoles ne la possèdent que partiellement. C'est dans l'Évangile seulement que nous trouvons la pleine vérité, la réponse définitive aux questions que les philosophes se sont posées.

Il reste qu'il y a unité de pensée entre le christianisme et la philosophie. Cette unité s'explique par le fait que Pythagore, Héraclite, Socrate, Platon ont comme Moïse et les prophètes participé à la semence de verbe. Les prophètes sont plus anciens que les philosophes, leur science est plus sûre et leur connaissance inattaquable². Mais les penseurs de la Grèce, grâce au *Logos séminal* qui était en eux, ont pu voir confusément la vérité³. Le Verbe a parlé par la bouche de Socrate, comme il a parlé par Jésus.

Socrate, jugeant ces choses à la lumière de la raison et de la vérité, essaya d'éclairer les hommes et de les détourner du culte des démons... Ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que le *Logos* a fait entendre ainsi la vérité, mais les Barbares aussi ont été éclairés par le même verbe revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus-Christ⁴.

Ce n'est assurément pas dans ces pages de large sympathie et de naïf enthousiasme qu'il faut chercher l'opinion moyenne des chrétiens du II^e siècle. Le plus grand nombre continuait à

1) Dialogue avec Tryphon II. 1.

2) I Apologie LIX.

3) 2 Apologie XIII.

4) I^e Apologie V.

considérer la culture hellénique avec une instinctive défiance et maudissait la sagesse payenne — avant même de la connaître — comme une œuvre d'orgueil et de mensonge, une invention des démons.

Un ami de Justin, Tatien l'Assyrien devait représenter avec beaucoup d'éclat cette attitude intransigeante. Tatien n'est pas un illettré, il a lui aussi étudié dans les écoles des sophistes. Et pourtant il maudit la sagesse grecque avec un fanatisme superbe :

Les Grecs se glorifient de leur éloquence et de leur sagesse. Quelle folle suffisance ! Leur éloquence n'est qu'un cliquetis de mots ; leur philosophie n'est qu'un tissu d'erreurs et de contradictions. Malgré leur prétention d'améliorer les hommes, les philosophes se sont abandonnés aux pires vices. Diogène tout en prêchant la tempérance était incontinent, Platon était gourmand et immoral, Aristote a adulé honteusement Alexandre¹. Et ce sont ces hommes qui font profession de philosophie ! Systématiquement, dans des pages d'une âpre ironie, Tatien dénigre tout l'effort de l'intelligence humaine. Les philosophes, malgré leur arrogance, sont des ignorants. Ils se contredisent les uns les autres. Ce sont des aveugles qui conduisent d'autres aveugles².

Au reste Tatien ne saurait nier qu'il y a des points communs entre le christianisme et la philosophie. Il explique ces ressemblances à la manière des apologistes juifs. Moïse est plus ancien qu'Homère, et c'est à son école et à l'école des prophètes que les sages de la Grèce ont appris toute leur science³. Mais tout en constatant cette origine biblique, Tatien poursuit jusqu'au bout sa violente polémique, et il persiste à ne voir dans l'hellénisme qu'absurdités et infamies.

Il y avait autant de vérité dans la protestation de Tatien que dans les généreuses accommodations de Justin. Tatien et les chrétiens étroits dont il exprimait l'opinion avaient senti très profondément quelle opposition irréductible séparait l'Évangile et la culture.

Et d'abord la philosophie s'adressait à une élite intellectuelle.

1) Tatien Aux Grecs II. III. V, l'étude et la traduction d'A. Puech.

2) Aux Grecs XXV-XXVI.

3) Aux Grecs XXXI.

Malgré l'effort des cyniques et des prédicateurs populaires de vertu, l'action des philosophes n'avait pas dépassé le cadre de l'aristocratie cultivée. C'était la jeunesse patricienne qui se pressait aux écoles d'Athènes et d'Alexandrie. C'étaient les gens du monde à Rome qui venaient écouter des déclamations de Sextius, de Fabianus, de Musonius Rufus. Le manuel d'Epictète s'adresse à l'homme considéré indépendamment des circonstances nationales et politiques. Et cependant on sent bien que les disciples du grand stoïcien sont des Romains et des Romains des hautes classes. Quels rapports pouvait-il y avoir entre ces *beati possidentes* qui occupaient leurs loisirs à philosopher, et qui entretenaient parmi leur suite un philosophe grec, et les obscurs sectaires d'Ephèse, de Corinthe et du Transtévère ? Les Pères de l'Eglise ont inventé une légende invraisemblable quand ils ont voulu faire de Sénèque un disciple de l'Apôtre Paul. Si Sénèque le philosophe, le ministre de Néron a jamais rencontré sur sa route des messagers du Christ, il a certainement été plus frappé par leur manque de culture et par leur obstination déraisonnable que par la sublimité de leur doctrine. Un Romain illustre, un aristocrate méprisant la foule n'allait pas se mettre à l'école d'un rabbin juif.

En outre la philosophie restait payenne. Même lorsque avec les grands maîtres d'Athènes, Socrate, Platon, Aristote et les rationalistes romains de Cicéron à Sénèque, elle ose s'attaquer aux dieux de la mythologie, elle ne rompt jamais définitivement avec les superstitions populaires. Au II^e siècle le rationalisme tend à disparaître, et les philosophes manifestent une complaisance respectueuse vis-à-vis des religions positives. Les stoïciens de l'époque Antonine allient leur panthéisme à une fervente dévotion, car le Sage se sait « en communion avec les Dieux immortels, » il est « le serviteur de Zeus » (Epictète). Marc Aurèle pratiquait très consciencieusement tous les rites nationaux, l'ecclésiastique Plutarque exerçait avec un zèle pieux ses fonctions de prêtre d'Appollon au sanctuaire de Delphes, et le rhéteur Apulée se considérait comme « prêtre de tous les dieux »... Poussée par des besoins mystiques et par une aspiration vers la science transcendante, la philosophie cherche par le rite et par la croyance à pénétrer le secret du monde et à

s'élever jusqu'au divin. Et bientôt le néoplatonisme sera le suprême appui du paganisme.

Enfin malgré des analogies superficielles, la spéculation philosophique différerait essentiellement du christianisme par les origines et par le but.

« Comment donc, disait Tryphon dans le dialogue de Justin, les philosophes ne parlent-ils pas toujours de Dieu ? Ne font-ils pas constamment des recherches sur son unité, sur sa providence ? La philosophie n'a-t-elle pas pour tâche d'enquêter sur le divin ? »

Il est vrai que les maîtres de l'Académie et du Portique parlaient de Dieu ; mais leurs spéculations sur le problème du monde n'avaient quand même rien de commun avec la foi et l'espérance des chrétiens. Substance inconnaissable des anciens physiciens, Unité des Éléates, Nombre des pythagoriciens, Idée des idées de la philosophie platonicienne, le Dieu des philosophes était un moyen pour l'explication du monde, force mystérieuse de la nature, limite suprême que la raison ne peut dépasser, ce n'était pas le Dieu vivant de la Bible, le Yahvé des prophètes qui réalise la Justice dans la nation et par la nation, ce n'était pas le Père céleste de Jésus, le Dieu d'amour qui pardonne et qui sauve.

Quant à l'éthique grecque, malgré l'héroïque tension stoïcienne, malgré l'approfondissement de l'expérience intérieure que l'on peut constater chez Épictète, Marc Aurèle et les maîtres du deuxième siècle, elle restait essentiellement optimiste. Se conformer à la nature et considérer le drame de l'univers d'une âme sereine c'était la devise des stoïciens autant que des épicuriens. Il est vrai que la matière est mauvaise et que le sage doit chercher la rédemption de l'âme par l'ascétisme. En cela la pensée grecque est dominée par le dualisme oriental. Mais ici le dualisme n'aboutit pas au pessimisme. Le sentiment de l'harmonie universelle l'emporte toujours : La vertu est identique à la science, elle conduit naturellement à la vie heureuse. Le monde est un cosmos parfaitement ordonné :

Tout ce qui t'accommode m'accommode ô Cosmos, dira Marc Aurèle, rien ne m'est prématuré ou tardif de ce qui pour toi vient à l'heure, je fais

1) Marc Aurèle Pensées IV 23.

... portent les salons à Nature ! De toi vient tout. En toi est tout. Vers toi va tout !...

Et cela est bien loin de l'éthique d'un saint Paul qui considèrerait le monde comme corrompu par le péché du premier Adam et dominé par les démons... bien loin aussi des espérances des voyants d'apocalypse qui attendaient la fin du présent siècle et la restauration messianique, la destruction et la palingénésie du monde.

*
* *

Ainsi c'est toute une conception du monde et de la vie, c'est tout un état d'esprit, c'est toute l'aspiration des âmes qui sépareraient le christianisme de la civilisation antique. Les premiers chrétiens devaient paraître aux payens de leur temps comme des hommes désagréablement étranges et des révolutionnaires dangereux. Non seulement ils étaient les ennemis du plaisir, de la joie de vivre, mais ils attaquaient ce que les hommes d'autrefois avaient tenu pour sacré, ils abolissaient l'ancienne table des valeurs. Celse reprochait au christianisme d'être contraire aux lois :

Il est une nouvelle race d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions antiques, ligués contre toutes les institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, généralement notés d'infamie, et qui se font gloire de l'exécration commune, ce sont les chrétiens. Ce sont des factieux prétendant faire bande à part et se séparer de la société commune ¹.

1) Dial. avec Tryphon I. 3.

2) Celse dans Origène I 1, VIII, 2, conf. les jugements de Tacite, Pline et Suétone. « exitiabilis superstitio... odium generis humani » Tacite Ann. XV, 44 ; « superstitio prava, immodica » Pline, Ep. X, 96. « Superstitio nova et malifica ». Suétone Neron, 16.

Dans l'*Octavius* de Minutius Felix, Cécilius le représentant du vieil esprit romain et l'avocat de la religion nationale exprime en pareils termes le jugement populaire contre les chrétiens. « Ils vont dans la lie du peuple ramasser des enfants ignorants et des femmes crédules et ils forment une association infâme... Race ténébreuse et qui fuit la lumière, muette en public et bavarde dans les coins ; ils s'écartent des temples comme des tombeaux ; ils se moquent des dieux, ils rient des choses saintes. Ils dédaignent les honneurs et la pourpre, et ils sont eux mêmes à demi nus : o prodigieuse sottise et incroyable audace ! » Minutius Félix, *Octavius*, 8.

Le reproche était assurément justifié. La société payenne avec l'État, la religion, la science et l'art, était un ensemble dont toutes les institutions étaient solidaires. Celse le démontre avec beaucoup de logique :

Refusent-ils d'observer les cérémonies publiques et de rendre hommage à ceux qui y président alors qu'ils renoncent aussi à prendre la robe virile, à se marier, à devenir pères, à remplir enfin aucune des fonctions de la vie commune ; qu'ils s'en aillent tous ensemble loin d'ici sans laisser semence de leur espèce, et que la terre tout entière soit débarrassée de cette engeance ! Mais s'ils veulent prendre femme, avoir des enfants, manger des fruits de la terre, prendre leur part des choses de la vie, des biens et des maux qui y sont attachés, il faut qu'ils rendent à ceux qui sont chargés de tout administrer les honneurs qui conviennent ' ...

Les chrétiens ébranlaient l'édifice jusque dans la base. L'opposition populaire au christianisme était un sentiment irraisonné et pourtant moins déraisonnable que les apologistes ne l'ont pensé. Et ce n'était pas seulement pour faire des concessions aux préjugés de la foule que l'État persécutait les chrétiens.

Le vieux monde devait se défendre. Quelque pacifique que pût être l'attitude des chrétiens, un État qui voulait vivre ne pouvait s'accommoder de leur indifférence anarchique, de leur internationalisme idéaliste et de leur irréductible opposition à la religion officielle. Les persécutions étaient nécessaires. De simples mesures de police qu'elles avaient été sous Néron, elles tendent à devenir régulières et générales. Et ce sont quelquefois les meilleurs empereurs qui ont le plus sévèrement poursuivi les athées. Trajan et Adrien ont définitivement établi la procédure à suivre. La profession de christianisme est considérée désormais comme un délit de sacrilège et de lèse-majesté. « Que ceux qui n'ont pas voulu sacrifier aux dieux et obéir à l'empereur soient emmenés pour subir la peine capitale conformément aux lois¹ ! »

La persécution ne pouvait que renforcer le conflit. Les chrétiens voient se dresser contre eux toutes les puissances terrestres et supraterrrestres, les princes qui dominent les peuples et les démons. Alors la conscience chrétienne s'exalte, et prophètes et visionnaires annoncent avec plus de passion que jamais la fin du

1) Celse dans Origène, VIII, 55, 63.

2) Martyre de Justin.

drame du monde, la destruction de la civilisation abominable et le châtement de la grande prostituée...

Cependant le temps vient où les chrétiens eux-mêmes s'accommoderont des institutions d'une société qui dure ; ils cesseront d'attendre pour un prochain avenir la fin catastrophique, et la grande Eglise, avec un sens admirable des nécessités politiques, préparera la réconciliation du christianisme et de l'*imperium*. A la fin du règne de Marc Aurèle, Méliton de Sardes, dans une page inouïe, déclare que l'Eglise est comme « la sœur de lait de l'empire. »

Il est vrai que notre philosophie a pris naissance chez les Barbares ; mais le moment où elle a commencé de fleurir parmi les peuples de tes États ayant coïncidé avec le grand règne d'Auguste ton ancêtre, fut comme un heureux augure pour l'empire. C'est de ce moment en effet que date le développement colossal de cette brillante puissance romaine dont tu es et seras avec ton fils l'héritier acclamé de nos vœux, pourvu que tu veuilles bien protéger cette philosophie qui a été en quelque sorte la sœur de lait de l'empire, puisqu'elle est née avec son fondateur et que tes ancêtres l'ont honorée à l'égal des autres cultes¹.

Et vers la même époque Athénagore plaide la cause des chrétiens avec ces paroles pleines de sagesse et de modération :

Vous donc ô empereurs excellents et par éducation, justes et humains, si dignes de l'empire, maintenant que j'ai refuté les accusations portées contre nous et que j'ai montré notre piété envers Dieu et la douceur et la tempérance de nos âmes, inclinez vers nous votre front loyal. Qui est plus digne d'être favorablement écouté du souverain que nous qui prions pour votre gouvernement ; afin que le fils hérite du pouvoir du père, comme il est le plus juste, et que par de nouvelles conquêtes votre empire voie croître sans cesse le nombre de ses sujets. Et en priant ainsi nous prions aussi pour nous mêmes, car la prospérité de l'empire est la condition pour que nous puissions mener une vie douce et tranquille et nous appliquer tout entiers à l'observation des préceptes qui nous sont imposés².

1) Eusèbe Hist. eccl. IV 26.

2) Athenagore, *Legatio*, 37.

Cependant même alors, la tradition messianique et apocalyptique subsiste dans l'âme d'une vivante minorité. Les hommes pieux méditent les paroles des prophètes et des visionnaires et annoncent mystérieusement la ruine des dominations iniques et des rois impies. Pendant tout le ^{II}^e siècle, les livres de la Sibylle juive sont lus et interpolés avec ferveur. La cinquième Sibylle, avec des paroles brûlantes de colère, crie malheur à la Rome maudite :

Malheur, malheur à toi, ville abominable de la terre latine. Tu t'assiéras veuve de ton peuple sur le rivage... ville au cœur sanguinaire et impie... Tu te disais : je suis unique, et personne ne viendra me détruire...

Instable, perverse, réservée aux pires destins... source du mal et fléau des hommes, quel mortel t'a jamais aimée ? qui ne te déteste intérieurement ?..

Écoute ô fléau des hommes, l'âpre voix qui t'annonce le malheur!..

Garde le silence malheureuse, méchante ville qui retentissais de chants de fête. Car les vierges n'entreprendront plus dans tes temples le feu sacré qui brûle toujours¹.

Vers l'an 170, au temps de Méliton et d'Athénagore, tandis que les docteurs et les évêques organisent l'Eglise, le christianisme rigoriste se réveille dans les montagnes de Phrygie, et c'est le mouvement montaniste. Montanus et ses disciples restaurent l'ancienne prophétie et l'ancien enthousiasme. Ils annoncent que les temps sont révolus et que le Paraclet s'est manifesté. Ils renoncent aux joies et aux occupations de la vie terrestre, ils se séparent de ce monde pour attendre dans la communauté des biens et dans l'ascétisme la venue de la nouvelle Jérusalem.

La prophétie montaniste fut rejetée par l'Eglise orthodoxe ; mais l'exaltation millénariste ne disparut pas pour cela. L'évêque de Lyon, le grand hérésimaque d'Occident, Irénée reste lui aussi un messianiste, un chrétien primitif. Avec Daniel, avec saint Paul, avec Jean de Patmos il annonce la grande apostasie, la venue de l'Anti-christ et le grand jugement.

Le diable révolté et brigand veut se faire adorer comme un Dieu, c'est un esclave et il veut se faire célébrer comme un roi. L'Anti-Christ recueillant toute la force du diable viendra non comme un roi juste ni comme un

¹) Oracles sibyllins V, 168 à 178, 228 à 246.

enfant soumis de Dieu : impie, injuste, violateur des lois, révolté, homicide semblable à un voleur; il résumera en lui toute la révolte diabolique. Il écartera les idoles pour montrer que lui-même est Dieu; il s'enorgueillira, il sera la seule idole, il contiendra en lui toutes les erreurs de toutes les idoles, de sorte que ceux qui adorent le diable dans la diversité de leurs cultes abominables le serviront encore¹...

Le montanisme revit avec beaucoup de force et d'éclat dans Tertullien. Logicien intrasigeant, propagandiste agressif, Tertullien exaspère le conflit entre le christianisme et l'ancienne société. Il n'y a rien de commun entre la république de ce monde et la cité spirituelle, le Royaume du Seigneur.

Le chrétien doit appeler de ses vœux la fin du siècle, la grande catastrophe où l'empire sombrera pour faire place à « une Jérusalem faite par Dieu et venue du ciel. »

Tu es étranger dans ce monde, tu as ton droit de cité dans la Jérusalem d'en haut et ta patrie est dans les cieux².

Rien ne nous importe dans le siècle que d'en sortir le plus tôt possible³.

Si la réalisation du Royaume du Seigneur est l'objet de la volonté de Dieu et de notre attente, d'où vient que quelques-uns demandent une prolongation du siècle alors que le Royaume de Dieu objet de nos vœux suppose la consommation du siècle? Nous devons désirer l'avènement prochain de notre règne et non le prolongement de notre esclavage... Seigneur que ton règne vienne le plus promptement possible. C'est le vœu des chrétiens, c'est le tourment des payens; c'est la joie des anges. C'est pour cela que nous souffrons; c'est pour cela que nous prions³.

Donc le chrétien doit se séparer du peuple et marcher pur et libre au milieu des corruptions humaines sans accommodations, sans compromis avec les puissances de ce monde. Et pour se préserver de l'idolâtrie il renoncera s'il le faut à sa situation sociale, à son métier de soldat, d'artiste ou de magistrat, à ses habitudes de vie sociale et familiale, aux occupations et aux plaisirs de ce monde; il vivra héroïquement sa vie comme un témoin du Christ.

Cet idéal était trop haut et trop dur pour la société du temps des Sévères. L'Eglise se mondanisait et la plupart des

1) Irénée *Adversus haereses* 1184-1195.

2) Tertullien *De la couronne* 13.

3) Tertullien *Apologie* 31.

fidèles ne mettaient guère d'empressement à sortir de Babylone. Cependant Tertullien ne fut pas seul et sans disciples. Au milieu du III^e siècle l'évêque Commodien exprime encore dans des vers incorrects et une langue déjà barbare le sentiment populaire, la haine du chrétien primitif contre une société perverse, l'annonce de l'Anti-Christ et de la prochaine destruction de l'Empire.

Qu'il disparaisse à jamais cet empire où régnait l'iniquité, et qui par les tributs qu'il levait partout sans pitié avait fait maigrir le monde...

Elle pleure durant l'éternité celle qui se vantait d'être éternelle. Déjà ses tyrans sont jugés par le Très Haut. Les temps sont mûrs pour la fin de Rome dans les flammes. Elle va recevoir le salaire qu'ont mérité ses œuvres¹.

C'est là le cri de justice que nous avons trouvé à toutes les pages de la prophétie. Devant les iniquités de l'histoire le petit troupeau opprimé en appelle au jugement de Yahvé! Les édifices monstrueux bâtis par le labeur douloureux des peuples et cimentés avec leur sang ne dureront pas. Les hommes de proie ne domineront pas éternellement sur la terre.

Alléluia! Le salut, la gloire et la puissance appartiennent à notre Dieu. Car ses jugements sont vrais et justes. Il a jugé la grande prostituée qui corrompait la terre par ses impudicités et il a vengé le sang de ses serviteurs répandu par ses mains. Alléluia! Et la fumée de la grande ville monte au siècle des siècles¹!

Et devant cette espérance des martyrs et des saints l'historien religieux se recueille avec un sentiment de respect et de piété. Car c'est ici un moment décisif dans l'histoire de la conscience humaine et une grande victoire de l'idéalisme.

A. CAUSSE.

1) Tertullien *De la prière* 5.

2) Commodien *Carmen Apologeticum* vers 923 et suiv. V. G. Boissier *La fin du paganisme* II 27 à 43 et W. Bousset *Der Antichrist* 69 à 69.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

F. THUREAU-DANGIN. — La Chronologie des dynasties de Sumer et d'Accad. Un mémoire in-4° de 67 pages. — Paris, Editions Ernest Leroux, 1918.

On sait les difficultés qu'offre la chronologie des hautes époques, soit en Egypte soit en Mésopotamie, dont dépend à son tour la chronologie reculée de tout le bassin oriental de la Méditerranée. Nombre d'historiens et d'archéologues s'étaient rendu compte que les premiers égyptologues et assyriologues avaient forcé les chiffres en se prévalant d'un renseignement fourni par Nabonide, le dernier roi de Babylone, qui faisait remonter le règne de Naramsin, roi d'Agadé, jusque vers 3750 avant notre ère. En effet, une inscription de Nabonide, connue en plusieurs exemplaires, relate la trouvaille dans les fondations du temple de Samas, à Sippar, de « la pierre de fondation de Naramsin, fils de Sargon, que 3.200 ans durant aucun des rois ses prédécesseurs n'avait vue ». Les partisans de la chronologie courte en furent réduits à accepter une hypothèse de Lehmann d'après laquelle les scribes de Nabonide auraient commis dans leur calcul une erreur de mille ans. Quelle que fût la hardiesse de cette correction, elle cadrerait avec le développement historique et on l'accueillit assez généralement, malgré la résistance très vive de quelques savants. Il n'était pas jusqu'aux synchronismes fournis par les fouilles en Crète qui n'aient apporté une confirmation au comput réduit¹. En 1911, à l'occasion d'une liste royale qu'il publiait, le P. Scheil estimait qu'entre Hammourapi et Sargon I s'étaient écoulés 565 ans.

1) Voir notre exposé dans *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1907, p. 445-449 et nos *Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 2^e éd., 1914, p. 55 et suiv. Dans ses dernières publications, M. Evans ne repousse plus la chronologie courte.

Par la publication d'un texte capital autour duquel il groupe toute la documentation connue et soigneusement révisée, M. Fr. Thureau-Dangin fait faire à la question un pas décisif. "

Le mémoire que nous annonçons comprend deux parties. La première édite un texte chronologique nouveau, trouvé à Larsa et entré au Musée du Louvre; il est gravé sur un prisme à quatre faces, en argile à peine cuite, d'environ trente centimètres de hauteur. Quand il était intact, ce prisme donnait la chronologie entière de Larsa, à savoir l'énumération des quatre premiers rois avec la durée respective de leurs règnes et, à partir du cinquième roi, la liste complète des noms des années. Mais le monument est par place - fortement endommagé; la seconde face, notamment, n'offre plus de mots lisibles. Cependant M. Thureau-Dangin est parvenu à reconstituer à peu de choses près les lacunes en s'aidant des contrats dont les fouilles pratiquées à Tell-Sifr, à Niffer et à Senkereh (Larsa) ont fourni d'abondants exemplaires. Cela pour ce qui regarde les lacunes des années puisque chaque contrat est daté. En ce qui concerne la durée et l'ordre de succession des règnes, les lacunes du prisme ont été comblées au moyen d'un texte très court, mais important, publié par M. Clay et totalisant les années de règne de chaque roi. Il est remarquable que le prisme du Louvre et la tablette Clay « sont, sur tous les points où on peut les contrôler l'un par l'autre, en parfaite concordance, sauf cependant en ce qui concerne la durée de règne de Rim-Sin ». Encore l'écart n'est-il que d'une année; le scribe qui a inscrit le prisme aura omis une unité. On voit quelle précision on atteint dans la datation des hautes époques.

Cependant, si les documents permettent de reconstituer chaque dynastie, le rapport chronologique entre ces dynasties dépend de synchronismes rares ou qui prêtent à discussion. Toutefois, M. Th.-D. parvient à le fixer sans trop de peine en ce qui concerne les dynasties de Larsa et de Babylone. Pour les dynasties d'Isin et de Larsa, une petite incertitude subsiste: ces deux dernières dynasties ont vraisemblablement débuté la même année, en 2357 avant notre ère, Hammourapi, d'après les calculs astronomiques de Kugler, ayant régné à Babylone de 2123 à 2081. La dynastie d'Isin paraît avoir, au début, exercé une suprématie effective sur l'ensemble du pays de Sumer et d'Accad, sans en excepter le royaume de

Larsa et Our. Longtemps, les rois d'Isin, malgré la faiblesse dans laquelle leur royaume était tombé, sont les seuls à faire précéder leur nom du signe divin.

La seconde partie du mémoire traite de la chronologie des dynasties historiques antérieures à la dynastie d'Isin. Le savant assyriologue laisse de côté, comme ne répondant pas à son objet, tout un groupe de dynasties primitives qu'il classe comme mythiques¹. Nous aurions aimé connaître les raisons de cette classification et si malgré tout, il n'y aurait pas là quelque souvenir historique. Pour la dynastie d'Agadé, il fixe le début du règne de Sargon I en 2845 et place le règne de Naramsin entre 2755 et 2712 avec, à la vérité, une erreur possible de dix ans car on ignore si ce roi a régné quarante-quatre ou cinquante-quatre ans. Une lacune reste indéterminée, celle qui sépare la fin de la dynastie de Guti (2622-2498) du début de la dynastie d'Our; mais par le fait même que nous n'avons absolument aucun renseignement sur cette période, elle doit être très réduite; il est impossible qu'elle atteigne un millénaire comme le veulent les scribes de Nabonide. On concluera que M. Thureau-Dangin, dans cette remarquable contribution, a sonné le glas de la chronologie longue.

RENÉ DUSSAUD.

E. G. H. KRAELING. — **Aram and Israel or the Arameans in Syria and Mesopotamia** (*Columbia University Oriental Studies*, vol. XIII). Un vol. in-8°, de xvi-155 pages. — New-York, Columbia University Press, 1918.

Ce livre, l'auteur le reconnaît, n'apporte pas de révélation sensationnelle, mais il offre un exposé aussi clair que méthodique de la documentation actuelle sur les anciens Araméens jusqu'en 606, date de la chute de Ninive. Nous sommes encore loin de pouvoir restituer une histoire suivie de ce peuple dont les rapports avec Israël ont été fréquents, mais nous ne sommes plus limités aux seuls textes bibliques; chaque année les tablettes assyriennes apportent un complément d'information

1) Sur ces dynasties voir L. Delaporte, *Les anciennes dynasties souveraines de Sumer et Akkad*, dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1915, II, p. 183 et suiv.

des plus précieux, tel est ce recensement de Harran qui donne le nom de chaque chef de famille, le nombre des membres de la famille, l'étendue de chaque propriété et qui calcule le nombre de têtes de bétail. D'autre part, nous ne sommes qu'à l'aube des recherches archéologiques en Syrie : les fouilles de Zendjirli montrent ce qu'on peut en attendre. On sait qu'elles ont fourni l'inscription de Kilammou qui, quoique araméen, écrivait encore en phénicien, celles de Panammou et de Bar-Rekab. Enfin, M. Pognon a publié l'inscription de Zakir, roi de Hamat et de Lou'oush, qui ne le cède en rien aux précédentes. Mettant en œuvre tous ces renseignements, le volume que nous annonçons rendra de réels services.

M. Kraeling adopte la théorie de l'Arabie grand centre de la race sémitique. Cette théorie, qui était devenue un dogme en Allemagne, a le grand tort de rabaisser l'activité des peuples sémitiques au temps où apparaissent les documents écrits. L'erreur de méthode est telle qu'on est surpris de la voir adopter sans conteste par la plupart des orientalistes. Nous ne voulons pas diminuer l'importance de l'élément arabe ; nous avons même essayé de montrer dans nos *Arabes en Syrie avant l'Islam* le jeu de leur pénétration. Mais nous constatons dans les temps historiques que cette pénétration ne procède pas par grandes invasions successives : elle a le caractère d'une infiltration continue. L'Islam offre une exception et l'erreur de l'école allemande, avec Hommel et H. Winckler, a été de prendre l'exception pour la règle. Si une poussée comparable, comme masse et comme apport de civilisation (langue, religion), s'était produite dans l'antiquité, nous en aurions des preuves écrites indubitables. Or, jusqu'ici les apports arabes que révèlent les textes sont noyés dans les milieux où ils pénètrent. D'autre part, la presqu'île arabique et le désert de Syrie qui, économiquement, s'y rattache, sont le domaine exclusif du rameau des langues arabes ; l'araméen y pénètre par instant, mais venant des territoires sédentaires du nord. Vouloir retourner ces termes, c'est aller contre toute notre documentation.

L'école admet que la première migration sémitique qui sortit d'Arabie fut celle des Babyloniens, dits Accadiens ; elle remonte au quatrième et même au cinquième millénaire. Ainsi parce que cette population n'apparaît dans les textes qu'à cette époque, on

suppose qu'elle n'existait pas dans la région où elle a fini par dominer. Dès le troisième millénaire, les Hittites venus d'Asie-Mineure apparaissent sur les bords de l'Euphrate et fondent notamment le royaume de Hana avec Tirqa pour capitale. Les Amorites se seraient mis ensuite en mouvement, quittant l'Arabie méridionale pour fonder le grand État d'Amourrou. Cette hypothèse ne repose que sur quelques rapprochements onomastiques. Il est certain que Ma'on rappelle Ma'in; mais sait-on si Ma'on a été un vocable imposé par les Amorites? Le nom d'Hammourapi — car ces Amorites ont fondé la première dynastie babylonienne — serait-il d'origine arabe que cela serait encore un argument bien insuffisant; il n'y a rien là de comparable à l'onomastique aryenne-hittite que nous fournissent les tablettes d'el-Amarna, par exemple, et dont l'abondance est véritablement impressionnante. Encore M. Kraeling est-il obligé d'avoir recours aux tablettes de Hana qui écrivent Hammourapih qu'il comprend: « 'Amm (dieu lunaire arabe) est exalté (*rafa'a*) ». Nous craignons, dans tout cela, qu'on ne donne aux infiltrations arabes une importance démesurée. L'origine sud-arabe des Amorites ne nous paraît pas établie.

Les Araméens constitueraient la troisième des grandes migrations sémitiques; leur première apparition historique se produit en Chaldée où ils seraient descendus du Nedjd, le haut plateau central de l'Arabie. M. K. suit ici les hypothèses mal assises de Grimme. L'avant-garde araméenne serait constituée par les Souti qu'on trouve également dans la basse Mésopotamie et en Syrie. Ils adoptent le dieu amorite Amourrou et l'accadienne Ishtar, mais leur dieu propre était Athtar. La migration de Terah et de sa famille, sortant de Our-Kasdim, serait un écho du mouvement des Souti vers la Syrie. Qir, d'où Amos, IX, 7 fait sortir les Araméens, serait un surnom de Our. Ces pérégrinations semblent être en relation avec la chute des Amorites amenée par l'invasion hittite vers 1760 et l'invasion des Cassites venus du nord.

Au XIV^e siècle, les Ahlame supplantent les Souti et occupent le nord de la Mésopotamie, cette région qui, jusqu'à une basse époque, sera le grand centre araméen. Ici aussi, on peut se demander si cette apparition des Ahlame ne serait pas simplement une manifestation historique des indigènes de cette contrée qui constitue le pays d'Aram par excellence et qu'on trouve mentionnée sur un

cylindre de Tiglathpileser I comme étant l'habitat des Ahlame.

Les Araméens s'étendent au XIII^e siècle sur toute la Mésopotamie qui, d'après M. Kraeling, recevrait alors le nom d'Aram Naharaim. Le vocable des textes égyptiens Naharin (Nahrina dans les tablettes d'el-Amarna) embrasse une partie importante de la Syrie jusqu'y compris Hamat, aussi admet-on généralement qu'Aram Naharaim désigne les pays de part et d'autre de l'Euphrate, ce qui a l'avantage d'établir une distinction nette entre Aram Naharaim et Paddan Aram.

Un des documents assyriens les plus curieux est le recensement assyrien que nous avons signalé plus haut et qui concerne les Araméens de Harran; il nous renseigne officiellement et en détail sur cette population au VII^e siècle avant notre ère. Les noms propres théophores révèlent le dieu Si' qu'on retrouve plus tard dans les textes palmyréniens et qui n'est autre, sans doute, que Sin; les inscriptions de Nérab le citent sous le vocable araméen Sahar. On relève aussi Nashhou, le Nouskou assyrien, fils de Sin, cité aussi par les stèles de Nerab qui conservent la forme Nouskou, puis les dieux Adad et Ai (Aa, Ia), enfin Sher et Ter et le dieu Han, survivance de l'époque hittite. Le vocable assyrien *ilu* « dieu » se présente sous la forme *al* ou *alia*. Il est intéressant de relever que les déesses Até et Atar sont toujours distinctes; on sait que leur réunion a formé Ataraté, Atargatis. La vie à Harran était essentiellement agricole; la vigne était cultivée. Les familles ne sont généralement pas nombreuses; la polygamie est l'exception.

Il est malaisé d'intercaler, dans la documentation historique, les légendes bibliques concernant Abraham l'hebreu et Jacob l'araméen. M. Kraeling ne les utilise qu'au point de vue des données qu'elles peuvent fournir sur les migrations de peuples; le chap. XIV de la Genèse est passé sous silence. Quant aux SA. GAZ ou Habiri, il n'y reconnaît pas les Hebreux; mais il pense que ce terme constitue plutôt une appellation donnée par les Sémites à des troupes peut-être mélangées d'Ariens ou Hittites et d'Araméens. On est assez surpris de voir compter Moab et Ammon au nombre des peuples araméens, car l'argument tiré des filles de Lot n'est pas à retenir. En somme, la puissance araméenne s'affirme en Syrie vers le même temps que celle des Israélites; mais l'origine de l'une est aussi obscure que celle de l'autre. Il faut signaler comme particu-

lièrement intéressants et neufs les chapitres sur Kilammou de Sam'al et Zakir de Hamat et Lou'oush. L'inscription de Kilammou le présente comme un père pour son peuple, veillant à rendre la prospérité au pauvre et au malheureux, il était « comme Salomon d'Israël un diplomate, un constructeur, un administrateur plutôt qu'un guerrier ».

L'auteur a donné un soin particulier à l'identification des termes géographiques ; une carte les précise sur le terrain.

RENÉ DUSSAUD.

H. M. R. LEOPOLD. *De Ontwikkeling van het heidendom in Rome.* — Rotterdam, Brusse, 1918. In-8°, xvi-162 p.

L'idée fondamentale de cet exposé, à l'usage du grand public, du développement du paganisme romain, est que la religion romaine est une combinaison de deux éléments : la religion des Sabins, peuple de pâtres et d'agriculteurs très rudimentaires, qui n'étaient indo-européens ni par la langue, ni par la race et qui vivaient dans des fermes isolées, représente un de ces éléments ; l'autre provient des Latins, peuple indo-européen, venu de la vallée du Pô, qui habitait des villes du type lacustre, pratiquait la communauté agraire et s'était fait une religion d'un type correspondant à son état social, à savoir, rationaliste et anti-individualiste. La fusion des Latins vainqueurs avec les Sabins vaincus aurait donné naissance à une nouvelle nationalité et à une nouvelle religion, celle de Rome, dans laquelle des éléments empruntés aux deux cultes primitifs se combinaient. La suite de l'ouvrage expose les destinées de cette religion, ses transformations sous la triple influence des événements politiques, de la philosophie grecque et des religions orientales, cultes égyptiens, cultes syriens, finalement mithraïsme. Cet exposé se lit avec intérêt et les notes placées à la fin de l'ouvrage montrent que l'auteur s'est tenu avec soin au courant des derniers travaux (aussi des travaux français). Cependant, M. Leopold n'a pas tout à fait échappé à l'inconvénient de ces sortes d'ouvrages où l'auteur, tout en résumant ce qui a été dit avant lui, ajoute des vues originales : le non-initié ne voit pas bien où M. Leopold parle en son propre nom, où il expose, au contraire,

des vues généralement admises. Ainsi, l'auteur nous donne (p. 100-101 et 103-104) une idée fort sombre de la philosophie morale et religieuse de Sénèque ; cependant, en Hollande même, A. Pierson avait jadis dans son étude *De Achtergrond der Apokalypse*, présenté une image moins implacable, plus souriante, de la philosophie de l'auteur des *Lettres à Lucilius*. De même encore, M. Leopold (p. 53) traduit un passage célèbre de Lucrèce (VI, 58 et suiv.) comme s'il y était question des statues des dieux dans les temples. Si cette interprétation était assurée, elle viendrait à l'appui de l'idée d'Ernest Havet, qui croyait qu'Épicure et son école, dans l'élaboration de leur théologie, pour nous si singulière, avaient subi l'influence du développement merveilleux de l'art grec ; mais l'explication habituelle de ces vers, telle qu'on la trouve par exemple dans le commentaire classique de Munro, est toute autre. — Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage de M. Leopold dans son ensemble, qui est, autant qu'un non-spécialiste peut en juger, fort instructif.

G. HUET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

O. TAFRALI. — **La Roumanie transdanubienne** (La Dobroudja). Esquisse géographique, historique, ethnographique et économique (avec 10 figures dans le texte et une carte hors texte). Paris, Ernest Leroux, 1918. In-16, X-195 pages. — Tristement, le chanteur des tendres amours passait son exil dans la petite Scythie. De cette façon, et d'une manière très involontaire, Ovide nous donne de précieux renseignements sur Tomis, « où la colère impériale l'avait condamné à vivre ».

D'après ce poète, Tomis (Constantza) et d'autres villes de Roumanie seraient des villes grecques fondées par des colons de Milet. La fondation de Tomis, telle qu'elle est rapportée par Ovide, intéresse au premier chef la science des religions : l'impie Médée fuyait son père ; d'une élévation, elle aperçoit un navire. Elle pâlit d'effroi et cherche un moyen pour retarder l'événement fatal. Elle aperçoit son jeune frère, lui plonge le poignard dans le sein et déchire son corps. Elle gagnerait ainsi un temps précieux, tandis que le père s'occuperait à ramasser les membres épars de son fils ; de ce fait, l'endroit fut dénommé Tomis, du grec *τομή* « couper ».

Chacune de ces villes, pour la plupart d'origine grecque, avait ses divinités protectrices, parmi lesquelles figuraient Apollon, Déméter, Cora, Dionysios, Hermès, etc. Les noms de ces divinités se lisent sur les monnaies de ces villes et de ces colonies, et sur leurs temples que les fouilles récentes commencent à mettre au jour.

Puis à l'âge gréco-romain et à son panthéon bigarré succède le christianisme qui pénètre de bonne heure dans la Petite Scythie. La tradition est constante, d'après laquelle l'honneur d'évangéliser cette nation échet à l'apôtre André. La comme dans le reste de l'Empire romain à cette époque, les esprits étaient préparés à recevoir une nouvelle religion. Les néophytes se multiplièrent rapidement.

L'Eglise de la Petite Scythie a enrichi, elle aussi, le martyrologe chrétien et l'on conserve le nom des premiers martyrs roumains qui supportèrent les supplices pour la nouvelle foi chrétienne.

L'Eglise fut organisée de bonne heure dans la Petite Scythie et dès les premiers siècles, on relève l'existence de trois évêchés : Tomis, Durostorum et Tropaeon ; et M. Tafrahi reproduit, d'après Le Quien, la liste des prélats qui administrèrent ces premiers évêchés roumains.

Les sectes, à leur tour, passèrent dans ce pays ; la doctrine de Nestorius y

lit des adeptes : on s'efforça de ramener dans le droit chemin Wulfila et ses Goths, qui s'égarèrent à la suite d'Arius. Plus tard enfin, « c'est probablement l'église de la petite Scythie qui put convertir les Petchénègues et les Coumanes » (p. 79).

Les fouilles ont mis au jour de nombreuses basiliques, qui attestent à l'évidence combien la vie religieuse était intense dans la Petite Scythie.

Puis, vers le milieu du VII^e siècle, les Bulgares, de race touranienne, envahirent le pays. Cette invasion marque un recul notable dans la voie de la civilisation en Roumanie. Les Byzantins combattent les Bulgares. Ils sont victorieux, et une œuvre de restauration couronne dignement cette victoire. L'Eglise fut réorganisée et devint un auxiliaire des plus utiles à l'influence byzantine.

M. Tafrali ne s'est pas proposé d'écrire un chapitre d'histoire religieuse. Son propos vise bien plutôt l'ethnographie, la géographie, la statistique de son peuple. Il a fort bien réussi à présenter, sous un jour attrayant, la Roumanie transdanubienne. Chemin faisant, il ne néglige rien de ce qui peut instruire et intéresser le lecteur. Il me semble avoir parfaitement réussi dans son entreprise de vulgarisation.

F. MACLER.

G. VAN DER LEEUW. *Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap*. Groningen, Wolters, 1918. In-8° 28 p. — Ce discours est la leçon d'ouverture du cours sur l'histoire des religions à l'Université de Groningue. Le nouveau professeur expose les points de vue généraux qui le guideront. Il reconnaît que l'histoire générale des religions (c'est la dénomination adoptée officiellement en Hollande), si l'on prenait ce terme à la lettre, dépasserait les forces d'un seul homme. Il préfère par conséquent parler « d'histoire religieuse générale ». Cette notion « suppose que toutes les religions ont un fond commun, qu'elles se ramènent toutes à une même fonction de l'esprit humain, qu'on peut par conséquent, les étudier comme une unité, sinon historique du moins psychologique. Ceci est naturellement un postulat, une hypothèse, mais une hypothèse très féconde, qui se justifie par les résultats de nos recherches » (p. 5).

En s'efforçant de déterminer la place et la tâche de l'histoire religieuse dans l'ensemble de la science théologique, M. Van der Leeuw ne dissimule pas que son point de vue est celui du chrétien croyant (il admet, « une révélation » p. 22). Ses exhortations dans le sens de l'impartialité scientifique n'en méritent que plus d'éloges. C'est ainsi qu'il condamne Steinmann qui, dans son étude *Unsterblichkeitsglauben*, ne voit, dans les croyances des « primitifs » relatives à la vie future, que des traditions routinières et de grossières pratiques superstitieuses. Et M. Van der Leeuw dit avec raison (p. 21) : « Celui qui

s'attaquerait au Christianisme avec une méthode analogue n'y découvrirait guère que des croyances extérieures, des superstitions et un peu de moralité traditionnelle. »

G. HUET.

G. G. COULTON. *Christ, Saint Francis and to-day* Cambridge University Press. 1919, 1 vol. in-8° de 203 pages. — M. G. G. Coulton, à qui l'on doit plusieurs livres utiles sur l'Angleterre médiévale, notamment sur Chaucer et son temps, publie aujourd'hui une série de « lectures » données à Cambridge en 1918; l'une, la seconde, avait été publiée à peu près intégralement dans le fascicule d'octobre dernier du *Hibbert Journal*. Ces lectures ont été remaniées en plusieurs points et l'auteur y a joint d'abondantes notes.

Ce petit livre de moins de deux cents pages fourmille d'idées, en est presque trop riche. Renan écrivait, dans cet article sur Saint François qui est un des joyaux de son œuvre : « On peut dire que, depuis Jésus, François d'Assise a été le seul parfait chrétien ; ce qui fait sa haute singularité, c'est d'avoir, avec une foi et un amour sans bornes, entrepris l'accomplissement du programme de Galilée ». M. Coulton ne cite pas ces quelques lignes, mais elles eussent pu servir d'épigraphe à son livre, car, à propos de Saint François (qu'il connaît de façon rigoureusement critique et non pas seulement sentimentale), il examine peu ou prou tous les problèmes essentiels de la foi chrétienne, du développement moral et social des églises.

Souvent touffu, son livre est constamment intéressant. Il aboutit à des formules religieuses sur lesquelles nous n'avons pas à porter ici de jugement de valeur. Disons seulement qu'elles empruntent leurs prémisses à une érudition abondante et sûre, et en même temps à des observations d'une actualité très pénétrante.

P. A.

CHRONIQUE

— Dans le *Journal asiatique*, 1916, I, p. 5 et suiv., le regretté R. Petrucci a étudié l'épigraphie des bronzes rituels de la Chine ancienne. Ces bronzes étaient généralement fondus pour être voués au temple ancestral, « à l'occasion d'un événement heureux, dont les ancêtres, suivant l'idée religieuse, doivent prendre leur part ». Parfois le vase offert est dessiné avec l'inscription. « Le vase rituel servait à présenter les viandes du sacrifice. » On immolait une victime et celle-ci pouvait être figurée en tout ou partie. Des vœux s'expriment aussi, notamment celui d'une nombreuse postérité. L'offrant est parfois représenté en prière tenant le couteau à dépecer la victime. « D'autres représentations sont plus obscures : l'image des traces de pas, la lance debout, l'arc, le support avec trois flèches, l'image du rhinocéros (qui n'est peut-être bien souvent que l'image de la victime) ». Dans quelques cas le temple ancestral est représenté.

— Dans une communication devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1918, p. 197) le Dr Capitan esquisse une étude sur l'entrelac cruciforme, chapitre nouveau à ajouter à l'ouvrage qui fit époque en son temps, et n'a d'ailleurs pas été remplacé, de notre éminent collaborateur, le comte Goblet d'Alviella sur la *Migration des symboles*. Le point de départ semble être trouvé dans un relief de la nécropole de Suse qui remonte à l'époque de Naramsin où le symbole apparaît comme l'entrelacement de deux serpents qui se mordent la queue. Le Dr Capitan se défend d'apporter des conclusions fermes, deux motifs décoratifs assez semblables pouvant avoir des origines fort diverses. Quant à la signification antique du signe, elle ne peut être précisée. Cependant l'ethnographie nous démontre que la décoration pour le plaisir de la vue est un processus très évolué et très tardif. Chez tous les primitifs et même beaucoup d'autres peuples, il n'est pas une figure graphique qui n'ait une signification voulue et fort souvent une valeur religieuse ou magique. On peut donc admettre que l'entrelac cruciforme a eu, au début tout au moins, une valeur symbolique religieuse, magique ou prophylactique. L'origine serpentine que démontre la pièce de Suse pouvait se rapporter à un culte chthonien, tandis que les rapports avec le swastika pourraient faire penser à un symbolisme solaire ou igné. Naturellement une attribution conventionnelle à un symbole

que conque varie considérablement suivant l'époque et la population envisagées.

— M. Foucher avait montré, dans le domaine indianiste, le rôle du lotus dans les naissances surnaturelles ou divines et cela dès une époque ancienne. Cela a incité M. A. Moret à préciser en Egypte la signification du lotus à ces mêmes occasions : *Le lotus et la naissance des Dieux en Egypte* (*Journal asiatique*, 1917, I, p. 499). Le savant égyptologue montre que la naissance des dieux solaires dans le lotus qu'expriment les représentations si fréquentes de ces dieux debout ou assis sur le lotus, est une croyance qui s'étend aux naissances miraculeuses de tous les êtres divins. Il faut d'abord écarter l'opinion rationaliste et savante de l'auteur du *De Iside et Osiride* pour s'en tenir à ce que pensait le populaire : « En un pays de marais, tel que la Delta, où les lotus foisonnent, le phénomène que présentent la plupart des plantes aquatiques avait frappé l'attention : le lotus cache sa fleur sous l'eau pendant la nuit, mais l'épanouit au-dessus des ondes quand le soleil se lève. L'imagination populaire a associé l'apparition de la belle fleur et sa disparition avec le lever et le coucher du soleil ; aussi le dieu qui personnifie le soleil renaissant à l'aurore, Netertoum, était-il censé sortir chaque matin du lotus et y rentrer chaque soir. » Dès la V^e dynastie (vers 3.000 avant J.-C.) les théologiens d'Héliopolis spéculaient sur ces croyances populaires. Mais M. Moret, se fondant notamment sur l'iconographie, établit que le thème du lotus-berceau n'est pas réservé aux seuls dieux de la lumière, car Osiris renaît lui aussi du lotus ; Horus, l'enfant, son fils, est le Dieu « né dans un nid de lotus » (M. Moret rectifie ainsi sa lecture dans *Revue de l'histoire des religions*, 1915, II, p. 232) qui sort comme un faucon du calice épanoui, les quatre enfants de Horus et les quatre dieux de l'horizon, Bes, se dressent ou s'assoient sur le calice dressé. Poussant plus loin son enquête, l'auteur pense que la vénération que les Egyptiens, les Indiens, les Chinois ont vouée au lotus vient « vraisemblablement de son utilité alimentaire aux temps les plus reculés. A ce « bois de vie » les hommes reconnurent, par expérience, une force capable d'entretenir la vie ; dépassant les limites de l'observation, ils lui prêtèrent un pouvoir fécondant ; de là les légendes sur les naissances miraculeuses, dont l'origine alimentaire se décele par le rite de la manducation. »

— Le Dr G. Contenau a publié une série d'articles qui répondent à la préoccupation d'utiliser la riche illustration fournie par les cylindres pour préciser notre connaissance du panthéon babylonien et syro-hittite : *Cylindres anépigraphes de la collection Lycklama. Musée de Cannes* (*Rev. d'Assyr.*, 1916, p. 63) ; *Les cylindres syro-hittites* (*ibid.*, 1917, p. 61) ; *La représentation des divinités solaires en Babylonie* (*Revue Biblique*, janvier 1917) ; *La question des origines comparées. Les cylindres chypriotes* (*Rev. d'Assyr.*

1918, p. 95). Cette recherche est hérissée de difficultés dont la moindre n'est pas que souvent la dédicace ne correspond en rien à la scène figurée. Il semble que le fidèle ait choisi au hasard antique la représentation qu'il trouvait le plus à son gré et qu'il ait commandé le texte à graver sans trop se préoccuper de le relier à l'image choisie. De plus, les graveurs n'ont pas toujours recopié ou combiné les thèmes traditionnels avec l'attention voulue ; notamment dans la série syro-hittite, la préoccupation de remplir le champ sans y laisser d'espace vide, entraîne quelque trouble dans le rangement des figures et des attributs. Il faut aussi être en garde contre la quantité de cylindres faux dont le marché des antiquités a été inondé en ces dernières années. Ainsi nous ne pouvons admettre, sur la foi d'arrangements graphiques aussi rares qu'imprécis, que la déesse parèdre de l'Adad syro-hittite soit associée au taureau. Ce dernier est l'attribut du dieu, souvent son représentant, jamais celui de la déesse à laquelle sont réservés le lion et la colombe.

On trouvera dans le mémoire sur *La représentation des divinités solaires en Babylonie* des indications très utiles et une classification méthodique des attributs divins. A la vérité, le titre ne nous paraît pas toujours justifié, il eut mieux valu parler de *divinités célestes*. Nous ne voyons pas que Adad ait été aux époques babyloniennes un dieu solaire ; cette qualité ne semble apparaître qu'à l'époque grecque et encore n'en avons-nous des témoignages qu'à l'époque gréco-romaine. On méditera les constatations suivantes : « Dans tous ces cylindres dédiés soit à Samas, soit à Adad, soit à Martu, on ne rencontre que deux fois l'étoile [forme ancienne de la représentation du soleil] ; partout ailleurs, ou bien il n'y a pas d'emblème astral (29 fois), ou c'est le croissant (14 fois), ou c'est le disque dans le croissant (20 fois). Il faut donc conclure, cet emblème étant gravé à la tête du dieu, à une place où il doit le définir, qu'à l'époque d'Ur et au temps de la monarchie d'Hammourabi, la signification de tel ou tel symbole astral est simplement d'ordre général ; quand il manque ou quand c'est le disque, il n'y a point de difficulté ; mais quand c'est le croissant, il faut admettre qu'il n'a d'autre intention que celle de rappeler qu'on a affaire à un dieu astral, et pas davantage. » Nous sommes d'autant plus enclin à accepter cette sage conclusion (en remplaçant « dieu astral » par « dieu céleste ») que, sur un autre terrain, nous y avons également abouti.

— M. A. L. Frothingham, a communiqué, en 1917, au congrès de l'*Archaeological Institute of America* un important mémoire *The Cosmopolitan Religion of Tarsus and the Origin of Mithra* que résume l'*American Journal of Arch.*, 1918, p. 63-64. Tarse, ce grand centre de Cilicie où affluèrent des races diverses, adorait la triade hittite-anatolienne : la déesse Terre-mère, le Soleil dieu-père et un jeune dieu-fils. Ce jeune héros Sandan fut adopté comme patron de la cité, avec le lion comme animal-attribut. La cérémonie

caractéristique de son culte était son propre sacrifice chaque année sur le bucher sacré. L'élément grec de Tarse trouva l'équivalent de Sandan dans Heraclès amalgamé avec Persée. Ce fait jette à son tour quelque lumière sur la nature de Sandan. M. Frothingham pense pouvoir établir : 1°) que le meurtre de Méduse par Persée était considéré par les Grecs de Tarse et d'Asie-Mineure comme l'équivalent du sacrifice de Sandan ; 2°) que le sacrifice du taureau divin par Mithra était regardé par les Perses de Tarse comme correspondant également au sacrifice de Sandan. Les deux scènes apparaissent sur les monnaies de Tarse ; 3°) Que la scène du lion tuant le taureau qui constitue les armes de la cité est aussi, primitivement, l'emblème du sacrifice de Sandan. Ce dernier point sera probablement éclairci dans le mémoire lors de sa publication ; car, à première vue, c'est la mort du lion qui devrait représenter la mort de Sandan.

A cette thèse s'ajoutent deux autres développements : 1°) le meurtre de Méduse marquait le commencement de la création et de l'immortalité ; 2°) l'origine de Mithra est à chercher dans le mythe babylonien de Gilgames. En somme, le savant archéologue cherche à établir l'équivalence de Sandan avec Heraclès-Persée, avec Mithra et avec Gilgames.

— Dans le *Journal of the American Orient. Society*, décembre, 1917 M. Ch. C. Torrey étudie l'inscription de Zakir, roi de Hamat et de Lou'oush qu'a fait connaître M. Pognon et l'inscription de Kalamou trouvée à Zendjirli. Il publie aussi un texte inédit, une inscription araméenne trouvée en Cilicie. Le texte, gravé sur une paroi de rocher dominant le Cydnus à quinze miles au nord-est de Tarse, a été détaché de la pierre et est entré au musée de la Yale University. Voici la lecture du savant épigraphiste américain :

NNST a érigé cette image
devant ADRSWN, pour qu'il protège
mon âme qui est à lui. Quiconque du mal
fera à cette image
que Sahar et Samaš l'en punissent !

Le nom du dédicant est évidemment formé avec le nom de la déesse Nana. M. Torrey explique les deux dernières lettres par le grec *sta*, *stes*, *stis*. Le culte de la déesse Nana, peut-être d'origine élamite, s'est à ce point répandu qu'il est permis de rechercher le prototype de ce nom théophore jusque dans l'Avesta où l'on rencontre *Nanarasti*¹ ; nous verrons dans un instant que ce rapprochement n'a rien de surprenant. Si l'on pouvait admettre l'emploi du *sin* pour *samek*, un nom tel que *Nana-usate* serait d'une bonne forme sémitique.

1) Nom cité par Baudissin, *Realencycl.* de Hauck, XIII, p. 636, d'après Hoffmann qui l'a relevé dans *Yast*, XIII, 115.

Le vocable que M. T. lit PTKR et traduit par image est d'origine persane et n'apparaît que dans des textes sémitiques récents ; mais cela ne serait pas une difficulté car il semble que le traducteur grec d'Isaïe, XXXVII, 38 l'ait connu. M. Nestle a, en effet, proposé de corriger *κατράχον* en *καταχρον*¹. La difficulté plus réelle tient au texte lui-même où on peut lire un *vav* au lieu de *kaf* : PTVR, terme araméen qui doit désigner l'inscription ou plus exactement la surface du roc qui a été dressée pour y graver le texte et qu'on a encadrée d'un listel. En effet, il n'y a pas trace de bas-relief, d'image sculptée auprès du texte. En syriaque *potour*, correspondant à l'assyrien *paššuru*, désigne une table, dans la langue liturgique *mensa sancta*, aussi un don. Mais le plus intéressant dans ce texte est le nom divin. M. Torrey le rapproche de certains noms propres d'Asie-mineure, Adrastos, Adrasteia. Il est un peu aventureux de se prononcer sans avoir la pierre sous les yeux, mais nous possédons une bonne photographie et nous distinguons nettement ARMASD avec un *samek* et non un *zain* comme on l'attendrait. Cette transcription araméenne est très voisine de la grecque *Ἀρρομάσδης*. Ainsi on trouve ici Ormazd qu'un texte araméen de la même région a déjà livré sous la forme Ahouramazda. M. Torrey attribue l'inscription qu'il publie au *v^e* siècle avant notre ère.

— M. L. R. Farnell (*Journal of Hellen. Studies*, 1916, p. 36 et suiv.) déduit d'une étude attentive de toute la documentation littéraire, que la déesse Ino-Leucothéa n'était pas primitivement une déesse marine, mais un esprit de la terre. L'association avec Mélicerte répond à l'association fréquente de la mère et du fils dans l'adoration des principes de fertilité. La légende de sa précipitation dans la mer, qui vaut à la déesse le nom de Leucothéa, correspond à une purification rituelle et une rénovation de la puissance végétative. Le récit qui montre son fils plongé dans le chaudron est plutôt la survivance d'une résurrection magique que d'un rite de cannibale. La déesse crétoise Dictynna-Britomartis est apparentée à Ino. Le nom de Melicerte est entièrement distinct de celui du Melqart phénicien, ce que nous avons avancé depuis longtemps contrairement à l'opinion de tous les mythographes.

— Une inscription découverte à Thuburbo Majus (Tunisie) et qu'a publiée M. Alfred Merlin, *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1916, p. 262 et suiv., fournit de curieuses indications sur le rituel en usage dans un sanctuaire d'Esculape. Les prescriptions rentrent pour la plupart dans les séries courantes, cependant il n'est pas impossible qu'elles soient dues, en partie du moins, à une influence sémitique car Esculape est souvent, dans l'Afrique

1) Baudissin, *Realencycl.* de Hauck, XIV, p. 807.

romaine, une forme latinisée de l'Eshmoun punique. Voici le texte des prescriptions : *Quisq. intra podium a descendere volet a muliere, a suilla, a faba, a tonsore, a balineo commune custodiat triduo, cancellos calciatus intrare nolito*. La prescription concernant le *balineum commune* est très particulière ; celle relative au *tonsor* nous paraît viser le deuil.

— Des dédicaces ont permis de localiser sur le versant oriental de Byrsa, dans l'ancienne Carthage, un sanctuaire de la *Magna Mater*. On suppose qu'à ce temple appartenait la statue que mentionne saint Augustin et qu'on transportait sur une *lectica* pour l'aller baigner au jour de la *Lavatio*. Une nouvelle inscription que restitue M. Merlin (*Bull. archéol. du comité des travaux historiques*, 1917, p. 85) vient confirmer l'importance de ce culte. Très ingénieusement, le savant directeur des antiquités de la Régence de Tunis, retrouve dans ce texte fragmentaire la mention d'Hécate qui apparaît ici pour la première fois dans un texte latin d'Afrique et que M. Clermont-Ganneau inclinait à reconnaître dans une *tabella devotionis* punique¹. Toutefois ce dernier rapprochement n'est encore qu'une hypothèse, comme la lecture Mithra-Astronoé dans des inscriptions puniques de Carthage.

— M. Fr. Cumont décrit dans *Rev. Arch.*, 1916, II, p. 1-16, *Un fragment de sarcophage judéo-païen*, conservé au *Museo Nazionale* des Thermes de Dioclétien à Rome. Ce sarcophage portait un décor fort employé dans l'art païen : saisons, victoires, pressoir où des jeunes gens foulent le raisin. Mais dans le médaillon où d'ordinaire apparaît le défunt, est figuré un chandelier à sept branches, terminées par autant de lampes. L'auteur tire d'ingénieuses considérations de cette particularité ; il y voit la préoccupation de « rappeler le sort bienheureux réservé aux âmes lumineuses des justes dans leur céleste séjour. Ce sont probablement par les mêmes croyances et les mêmes allusions qu'il faut expliquer la présence du chandelier à sept branches sur une quantité d'épitaphes. » Il est certain que l'assimilation de la vie à la lumière était courante dans le judaïsme. Quant aux représentations bacchiques, elles sont à rapprocher des figures d'un coffret trouvé dans la tombe de Namosas, fils de Menahem, et conservé au Louvre.

— Un curieux calice d'argent, trouvé à Antioche, a été publié par M. G. A. Eisen dans l'*Amer. Journal of Archaeology*, 1916, p. 426 ; 1917, p. 169. Mesurant dix-neuf centimètres de haut et muni d'un pied, il se compose d'un vase intérieur et d'un revêtement ajouré dessinant un système de pampres

¹) Clermont Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, III, p. 304-319 et IV, p. 90.

qui enveloppent des personnages et des animaux. 'Il était primitivement doré. Deux figures centrales sont séparées de part et d'autre par cinq personnages. Dans ces deux figures assises sur un trône, il faut certainement reconnaître le Christ dans l'une, et dans l'autre soit le Christ, soit Jean-Baptiste. Le Christ est accompagné de l'agneau. Au-dessus vole une colombe, et au-dessous un aigle aux ailes éployées se tient sur une corbeille pleine de pains. Les dix autres personnages doivent être les apôtres. De la forme du calice, de la ressemblance que la figure du Christ offre avec l'image de l'empereur Auguste sur les coupes d'argent du trésor de Boscoreale au Louvre, du type tout classique des personnages ainsi que de l'absence du nimbe, M. Eisen conclut que le calice d'Antioche ne peut être postérieur à l'époque d'Hadrien.

La conclusion surprendra les exégètes; mais autant qu'on peut en juger d'après les reproductions, elle ne s'impose pas. La conception primitive du Christ était certainement plus humble que celle dont témoigne ce calice. A s'en tenir uniquement au style, on comparera le décor en pampres à celui qui orne des fragments de colonnes conservées au Musée de Constantinople et qu'on attribue au v^e ou au vi^e siècle¹. Les figures témoignent d'un souvenir assez proche de la bonne époque impériale; quant à l'absence de nimbe, elle n'est pas rare sur les monuments du v^e siècle. En plaçant donc le calice d'Antioche vers le milieu ou la fin du iv^e siècle, on reste dans la vraisemblance.

Son intérêt archéologique n'est pas moins certain. L'attribution de l'aigle à Jésus est bien dans la tradition des croyances syriennes² et confirme les vues de M. Franz Cumont³. Quant au décor en pampres, on peut dire que le christianisme a trouvé en Syrie le symbolisme de la vigne complètement établi. Il n'est pas jusqu'au système de décor fouillé que réalise la double enveloppe du calice qui n'affirme la technique orientale.

— M. Paul Monceaux a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1918, p. 186) une dédicace chrétienne d'Algérie qui a été déchiffrée par M. Gsell et que conserve le Musée de Bône :

Qu(a)e primiti(a)e nostr(a)e virtutis sunt, ex lectione et aspectu probantur. Nam novum (a)edificium, quod cernis, nostro labore hoc inceptum adque perfectum est.

Ce texte devait être placé, faisant pendant au nom du dédicant, dans une chapelle élevée, au iv^e siècle, par les soins ou aux frais d'un nouveau converti

1) G. Mendel, *Catalogues des sculptures grecques, romaines et byzantines*, t. II, p. 435 et suiv. ; n^{os} 658 et 659.

2) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 15 et passim.

3) F. Cumont, *Études syriennes*, p. 37 et suiv. : L'aigle funéraire de Hiéropolis et l'apothéose des empereurs.

comme semblent l'indiquer les mots *primiti(a)e nostr(a)e virtutis*. « Dans l'inscription de Bône, remarque M. Monceaux, le mot *primitiae* paraît avoir une signification intermédiaire (entre le sens réel et le sens figuré) : les « prémices de la vertu » du donateur prennent la forme matérielle d'une offrande, d'un ex-voto ».

— On a reconnu depuis longtemps que la Vie grecque de saint Joasaph et de son maître Barlaam n'est qu'une adaptation de celle du Bouddha ; mais comment cette légende a-t-elle pu se former ? M. P. Alfarié (*Journal asiatique*, 1917, II, p. 269 et suiv.) a nettement montré d'après les dernières découvertes en Asie Centrale que, dès l'an 795, les Manichéens de Tourfan lisaient une vie de Boudhasaf assez semblable à celle de Barlaam et Joasaph, mais plus conforme à leurs propres doctrines et qu'ils devaient tenir de Mani lui-même. Dans la première moitié du IV^e siècle, l'auteur des *Actes d'Archélaüs* donne à entendre que l'hérésiarque s'est inspiré de livres du Bouddha où l'enseignement de ce dernier était présenté sous une forme gnostique. Or, d'après An-Nadim, Mani fut élevé par la secte des Moughtasilas établie entre Wasit, Basra et Ahwaz. Ce sont les fameux Sabéens ou mieux Sabiens — pour ne pas les confondre avec le peuple de l'Arabie méridionale — dont parle le Coran à côté des Juifs et des Chrétiens. Les auteurs arabes ne laissent aucun doute sur les sympathies de la secte pour l'enseignement du Bouddha qu'ils ont dû présenter comme substantiellement identique à celui de Jésus et sa vie comme conforme à l'esprit de l'Evangile.

— M. Zeiller analyse l'activité littéraire de Palladius de Ratiaria, évêque arien de la région danubienne (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1918, p. 172 et suiv.) au IV^e siècle de notre ère. Des renseignements conservés sur Palladius et sur ses amis Goths Ulfila et Maximin, qui professent la même théologie, « non l'arianisme brutal d'Arius, mais celui, plus voilé, et pourtant bien réel, d'Eusèbe de Nicomédie et du concile de Rimini », M. Zeiller conclut que « l'Eglise arienne, vers la fin du IV^e siècle, a momentanément devancé l'Eglise catholique dans la constitution de ce qu'on pourrait appeler un matériel intellectuel de propagande religieuse, et il y aurait là une explication de la supériorité provisoire de l'apostolat arien auprès des barbares. »

— M. Clément Huart a lu devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Comptes-rendus*, 1918, p. 177) une notice sur *Les Derviches d'Asie Mineure*, à l'occasion d'une publication prochaine. Il s'agit de la traduction française de l'histoire relatée par un certain persan Aflaki et terminée vers 1353, des fondateurs de l'ordre religieux des *Maulawi* ou « gens de notre maître », plus connus sous le nom de derviches tourneurs. Le prestige dont

ces ascètes jouissaient auprès du peuple, leur valurent une grande considération de la part des sultans seldjoukides. Encore actuellement, à chaque changement de règne, le descendant de Djelal Ed-din Roumi, le maître de l'ordre, vient à Constantinople pour ceindre du sabre dans la mosquée d'Eyyoub, le nouveau sultan.

R. D.

L'histoire des Religions dans les Universités italiennes. — M. Jordan, entre autres travaux substantiels sur les progrès de l'étude comparée des religions, avait donné, il y a dix ans, en collaboration avec Baldassare Labanca, patriarche de ces études en Italie, un volume d'ensemble sur l'histoire des religions dans les universités italiennes (Oxford University Press, 1909. 8°). Il vient de publier dans le n° de janvier de l'*American Journal of Theology* un article qui complète de la façon la plus utile ce volume que le succès de ces études dans la Péninsule avait rendu très vite incomplet. La période qui s'ouvre au moment où un décret du Parlement italien supprima les Facultés de Théologie d'Etat (janvier 1873) est d'abord jalonnée par la création à Naples d'une chaire d'histoire du christianisme, aussitôt après la promulgation de la loi, en faveur du Prof. Filippo Abignente, chaire qui eut ensuite (1885) pour titulaire le Prof. Raffaele Mariano, et par la nomination du Professeur Baldassare Labanca à la chaire d'histoire du christianisme à l'Université de Rome en 1893. Si F. Abignente et R. Mariano, dans leur enseignement, abordèrent à maintes reprises des problèmes d'histoire comparée des religions, ce fut pour des raisons d'intérêt scientifique tout personnel, à leurs risques et périls et sans que l'initiative universitaire de l'Etat s'en mêlât, du moins ostensiblement. En désignant en 1886 le Prof. Labanca, alors professeur de philosophie morale à l'Université de Pise, comme chargé à l'Université de Rome d'un cours (il n'était pas encore question d'une chaire magistrale en faveur de la nouvelle science) d'« histoire des religions », le gouvernement italien prenait une initiative que le bénéficiaire de cette fondation lui-même trouvait apparemment bien hardie, puisque le Prof. Labanca en 1888 demandait que le titre de sa chaire fût changé en celui d'« Histoire du christianisme ». M. Jordan a délicatement analysé l'état d'esprit de B. Labanca, ses respects traditionnels, ses hardiesses de savant très probe. Il a été souvent en coquetterie avec l'histoire des religions (v. p. ex. son opuscule : *Per gli studii religiosi in Italia*), il n'a jamais eu cet ardent désir de s'informer des œuvres et des méthodes de ces jeunes études que l'on admirait chez un Albert Réville jusqu'à la fin de sa longue carrière.

C'est à un savant, connu et aimé de nos lecteurs que revient l'honneur d'avoir occupé — et de façon très remarquable — la première chaire d'histoire des religions créée en Italie autrement qu'en fonction de l'enseignement de l'histoire chrétienne. M. Raffaele Pettazzoni était « one of the junior teachers

in the University », et l'autorité universitaire a tenu à donner enfin à un homme nouveau la mission d'enseigner des méthodes nouvelles. En octobre 1914, M. Pettazzoni qui n'était pourvu à Rome que d'une maîtrise de conférences, était nommé à Bologne « professeur ordinaire d'histoire des religions », et remplacé à Rome par le Prof. Turchi, auteur du premier Manuel vraiment scientifique d'histoire des religions paru en Italie (Turin, 1912. V. *Revue* mars-avril p. 272-273). Dès 1912, la « R. Accademia scientifico-letteraria » de Milan prenait l'initiative, dans le grand centre intellectuel du Nord italien, de la fondation de lectures sur l'histoire des religions et en chargeait le Dr Uberto Pestalozza, un savant qui représenta dignement les études italiennes au congrès de Leyde.

Les titulaires des enseignements « à l'ancienne mode » ne restaient d'ailleurs pas inactifs et élargissaient singulièrement leur champ d'étude. Le successeur de Mariano à Naples, le Dr Luigi Salvatorelli a mis en train l'excellente « Collezione di scienza delle religioni » par une introduction bibliographique à la science des religions, parue en 1914, et dont les événements nous ont empêché de dire à loisir tout le bien qu'on en doit penser.

Professeurs d'histoire des religions, d'histoire du christianisme, orientalistes, historiens des philosophies religieuses avaient collaboré dans la création d'une Revue qui prit tout de suite une place de premier rang parmi les instruments de nos études. Les Professeurs Buonaiuti, Fracassini, Pestalozza, Pettazzoni, Salvatorelli, Farina et Turchi faisaient paraître en janvier-février 1916 le premier numéro de la « Rivista di scienza delle religioni. » Cette Revue paraissait à Rome, un peu près sans doute de la Congrégation de l'Index qui la condamnait dès le second numéro (mars-avril 1916) comme « organe de propagande moderniste ». M. Jordan fait remarquer avec une ironie voilée que le très moderniste *Rinnovamento* de Fogazzaro avait, lui, vécu trois ans pleins.

Souhaitons la renaissance prochaine de cette Revue si proche parente, de forme et d'esprit, de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Dans l'Italie maintenant une et glorieuse, les études ne peuvent être que libres et fécondes.

— Un savant Polonais, M. André Niemojewski, nous fait parvenir trois de ses ouvrages, parus en langue polonaise et munis, à l'usage des lecteurs étrangers, des titres latins qui suivent : 1° *Somnium Pharaonis Septentrionale duplices*. — 2° *Luciens centum, faciens sexaginta faciensque triginta, parabola evangelica de seminate in luce astrotheosophiae christianitatis antiquae*. — 3° *Horoscopi sacri parabolarum evangelicarum sive imagines caeli sphaerici has parabolis illustrantes*. M. Niemojewski avait publié, quelques mois avant la guerre, un livre intitulé de façon beaucoup moins hermétique : *Astrale Geheimnisse des Christentum* (Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a. M., 1913, 1 vol. in-8° de 140 p.) où déjà les principes de sa

méthode étaient courageusement exposés. M. N. se défend de « faire fondre toute l'Histoire Sainte dans la mythologie astrale. ». Il estime néanmoins être arrivé à cette conclusion formelle : « les auteurs des différentes parties de la Bible, tout en croyant, absolument à la valeur historique des événements qu'ils racontaient, donnaient cependant à ces faits historiques une substruction astrale, construite à l'aide du globe astral. Et l'emploi de cette base astrale va si loin qu'il en résulte un parallélisme étroit entre les phénomènes célestes et terrestres. On pourrait exprimer cela ainsi : les auteurs de la Bible décrivaient les événements terrestres sur la carte du ciel à l'aide d'idéogrammes astraux, c'est-à-dire d'une écriture imagée se servant des différentes figures des constellations ». Certes nous ne prétendons pas que les très nombreux documents réunis par M. A. Niemojewski soient sans intérêt pour les études touchant la symbolique des religions anciennes et même du christianisme ; pourtant nous ne pouvons nous empêcher de trouver quelque air de parenté entre son effort et celui de Dupuis à qui le zodiaque de Dendérah apparaissait comme un résumé de toutes les théogonies.

— La *Columbia University Press* a entrepris la publication d'une revue trimestrielle, l'*Anglican Theological Review*, que ses tendances confessionnelles ne paraissent pas devoir empêcher d'apporter aux sciences religieuses un très intéressant concours. Elle fournira notamment des bibliographies raisonnées des ouvrages relatifs à l'Ancien ou au Nouveau Testament. Le premier numéro, qui ne nous est pas parvenu, a paru en mai dernier. Le second (Octobre) renferme, entre autres articles, une étude sur le développement de la christologie apostolique, par M. Burton Scott Easton ; des remarques sur la théologie chrétienne considérée dans ses rapports avec la pensée hindoue, par M. John A. Maynard, et une bibliographie de l'Ancien Testament pour la période 1914-1917, précieuse comme le seront toutes les récapitulations bibliographiques portant sur ces années de guerre.

— Nous empruntons à la *Revue historique* t. CXXVII pp. 207-208) la notice que M. G. Bourgin a consacrée à Pasquale Villari, l'historien de Savonarole. C'est une figure singulièrement représentative d'un temps disparu : « Le 7 décembre 1917 est mort à Florence, après une longue maladie, l'illustre historien italien Pasquale Villari. Né le 4 octobre 1827, à Naples, d'une famille de la moyenne bourgeoisie, il fit de bonnes études scolaires, puis étudia le droit, mais sans ardeur ; il ne respira librement que le jour où on lui laissa suivre son goût pour l'histoire. Ses relations avec les jeunes libéraux napolitains l'obligèrent à quitter le royaume des Deux-Siciles pour se réfugier à Florence où, de 1849 à 1857, il dut, pour continuer ses études, donner des leçons d'italien ; il utilisait ses loisirs à se documenter sur Savonarole et put, en 1860, publier le premier volume de l'ouvrage qu'il a

consacré à la personne et à l'époque du fameux moine révolutionnaire. L'année précédente, le ministre Ridolfi l'avait nommé professeur extraordinaire d'histoire à Pise; il devint professeur ordinaire aussitôt après la publication de son *Savonarole*. Son étude sur Machiavel affermit et illustra un talent qui aurait peut-être été plus utile s'il avait été moins dispersé. Mais Villari ne pouvait se désintéresser de son pays d'origine, et, en 1875, il lui consacra ses fameuses *Lettere meridionali* qui révélèrent au public italien les principaux éléments de la question du Sud et introduisirent le brillant historien en pleine politique. Dès 1870 il avait été élu député; il entra au Sénat en 1884 et fut ministre de l'Instruction publique dans le cabinet Rudini (1891-1892). Sans négliger les études historiques, témoin ses livres sur *l'Histoire des invasions barbares en Italie* et sur *l'Italie de Charlemagne à la mort de Henri VIII*, il écrivit des articles sur la critique littéraire à l'occasion de De Amicis ou de De Sanctis, sur la critique d'art à l'occasion de Taine, sur les problèmes sociaux de l'Italie contemporaine à l'occasion des phénomènes de la migration. Son patriotisme éclairé lui fit comprendre l'œuvre féconde que pouvait remplir à l'étranger la « Société Dante Alighieri »; lorsque la guerre mondiale éclata, il se rangea délibérément parmi ceux qui prévoyaient la victoire de l'Entente et le succès des revendications italiennes. Il est mort sans avoir vu l'un et l'autre, mais sans que sa confiance ait été altérée par les incertitudes et la longueur du conflit. »

— L'Oxford University Press a commencé, en juillet 1914, la publication d'une importante Revue d'indianisme dont les circonstances nous ont empêché de saluer en leur temps les brillants débuts (*The Indian Philosophical Review*, edited by Allan G. Widgery, M. A. Prof. of Philosophy, Baroda, and F. D. Ranade, M. A. Prof. of Phil., Poona). Notre collaborateur M. Masson-Oursel signale en ces termes la nouvelle Revue dans la *Revue philosophique* de juillet-août, 1918, p. 152-153):

« Organe de l'« Indian philosophical Association » récemment fondée, le nouveau périodique trimestriel qui porte le nom de *Revue philosophique Indienne*, publiera des articles soit dogmatiques, soit critiques, relatifs à tous les domaines de la philosophie. Indépendamment de l'utilité qu'il pourra présenter à la fois comme aliment et comme stimulant de l'activité intellectuelle du monde enseignant hindou, il paraît appelé à faire connaître l'une à l'autre la pensée de l'Europe et la pensée de l'Inde. De fait il subsistera par la collaboration d'Hindous et d'Occidentaux, collaboration que l'on doit souhaiter de plus en plus étroite, afin que les premiers s'initient définitivement aux méthodes objectives et que les seconds cessent d'ignorer la civilisation de l'Asie.

« L'intention de réaliser ce programme se manifeste, dès le premier numéro,

par le sérieux des comptes-rendus destinés surtout à tenir le lecteur indien au courant des publications européennes et par le ferme propos de précision et de clarté qu'atteste la rédaction des articles originaux, pour la plupart consacrés à l'étude de doctrines indigènes. Ainsi, en une demi-douzaine de pages, M. Mahabhagvat, de Kurtkoti, confronte les théories de la révélation et de la raison chez Çankara ; en cinq pages qui ouvrent de pénétrants aperçus, M. Belvalkar oppose la dialectique négative et le contenu moral positif du Jâinisme. D'autres travaux aussi succints, ou presque, de M. Trivedi ou du directeur M. Ranade, attirent l'attention sur certains aspects de l'ancienne législation indienne ou de la psychologie des Upanishads. Il faut louer cette brièveté, qui ne résulte pas d'une information sommaire, mais d'une maîtrise du sujet, et qui pose, par l'effet même de la concision, plus de problèmes que les développements superficiels auxquels s'est trop souvent complu la prolixité des scholars indigènes. »

— M. Jacques Zeiller, professeur à l'Université de Fribourg et que des livres sur la province romaine de Dalmatie ont très avantageusement fait connaître, (V. aussi plus haut p. 242), a récemment donné un petit ouvrage sur le mot *paganus*, une « étude de terminologie historique » (Fribourg et Paris, 8°, 112 pages) sur l'origine de l'acception religieuse de ce mot. Cette acception a eu une fortune trop étendue et trop durable pour qu'on ne lise pas avec intérêt les conclusions de M. Zeiller. « M. Z., après un minutieux examen de tous les textes et une discussion serrée de la thèse de Zahn, qui interprète le *paganus* chrétien en le faisant dériver de l'emploi du terme dans la langue de l'Empire, au sens de *civil* opposé à *militaire* (d'où : un *paganus* serait un homme étranger à la *militia Christi*) conclut à la solidité de l'opinion traditionnelle, suivant laquelle *paganus* vient de *pagus* = pays. C'est bien la résistance tenace des campagnes à la christianisation qui explique cette dérivation. Un recueil de textes bien classés complète heureusement ce petit livre, qui résout définitivement un petit problème. » (Ch. Guignebert, *Rev. historique*, mai-juin 1918, p. 120).

— M. Francesco Flamini a donné, à la librairie Giusti, de Livourne, une seconde édition, attendue depuis longtemps, de son livre devenu classique sur *Il significato e il fine della Divina Commedia*. « M. Flamini, lisons-nous dans la *Revue historique*, mars-avril, 1918, p. 360, n'a presque rien modifié des conclusions auxquelles il était arrivé dans la première édition (parue en 1902) ; mais l'ouvrage a gagné en clarté et en solidité d'argumentation. Tout y repose sur cette grande idée : que c'est l'interprétation thomiste de la pensée aristotélicienne qui nous fait le mieux comprendre la portée philosophique du merveilleux poème. La première édition devait avoir un troisième volume qui ne parut jamais. Cette seconde l'aura certainement ; il traitera de la politique de

Dante et du sens de la vision du Paradis terrestre. C'est en effet le complément nécessaire aux deux volumes. Ils contiennent quelques-unes des pages les plus pénétrantes qui aient été écrites sur la valeur symbolique de la « Divine Comédie. »

— A un article, très complet et très lucide, de M. R. Lenoir sur *La conception de la Religion chez Renan* paru dans la *Revue philosophique* de juin 1917 (p. 547 sq.), nous empruntons ce jugement sur la méthode du grand historien et penseur religieux dont le nom domine les études françaises d'histoire des religions au XIX^e siècle : « Sa méthode est positive. Mais, à mi-chemin, la philologie devient critique, littéraire ; l'étude de l'origine des religions se transforme en une théorie philosophique de la religion et le christianisme devient la religion-type. Et, si cette conception est compréhensive, en ce sens qu'elle restitue tous les éléments de la vie religieuse, elle limite la signification historique du fait religieux, en le réduisant à la croyance à une révélation transmise par des textes sacrés. Par suite Renan considère comme secondaires et « de nulle valeur » les formes objectives du fait religieux, institutions et dogmes. Il ne voit dans les systèmes de croyance des peuples primitifs que des formes aberrantes de la religion et des perversions du sentiment religieux. Il ne prête aux mythes qu'un intérêt linguistique et il saisit mal les rapports des mythologies et des religions. Ainsi son expérience religieuse va à l'encontre de sa conception des sciences religieuses. » Sans doute il y aurait lieu de formuler d'assez nombreuses réserves à propos de certains termes de cette opinion, notamment en ce qui concerne l'explication purement linguistique donnée aux mythes par Renan, à en croire M. Rénier : cet inébranlable attachement à la méthode de Max-Müller a été bien plutôt le fait de Michel Breal, et Renan dans ses travaux proprement historiques, ne s'est pas plus laissé emprisonner dans cet a priori que dans les autres.

M. Rénier continue et achève ainsi le § II de son article (*La Religion dans l'histoire de l'Humanité*) : « Pourtant sa conception (de Renan) de la pensée primitive demeure féconde. Sans doute ses études d'histoire religieuse l'incitent à penser ultérieurement que, dans l'impossibilité où nous sommes d'expliquer les faits primitifs des religions, l'appel à une raison spontanée impersonnelle est un aveu d'ignorance. Par suite, il restreint le rôle de la raison impersonnelle dans la formation des religions qui deviennent l'œuvre d'individualités puissantes, possédant une compréhension éminente de l'univers. Et l'imagination collective n'intervient plus que pour expliquer le mécanisme de la croyance et l'élaboration des légendes et des dogmes. Mais, s'il ne conçoit pas que l'imagination collective puisse suppléer momentanément à la pensée logique en voie de formation, il comprend l'originalité et la spécificité de la vie affective ; il dégage le rôle des états obscurs et des éléments sentimentaux dans la pensée primitive ; il indique l'apparition tardive et les limites de la pensée réfléchie.

« Renan a donc entrevu, avec Comte, quelques-unes des idées qui ont permis la constitution des sciences religieuses. Il a revendiqué les droits de la méthode critique. Il a su recréer la vie spontanée et substituer à la sécheresse des formules une analyse concrète et pénétrante du développement de l'esprit humain. Et la sociologie contemporaine a apporté à ces visions poétiques une confirmation partielle. »

Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses 1914-1919. — Pendant ces années de guerre, au milieu des émotions intellectuelles et morales qui ont momentanément arrêté bien des activités scientifiques, individuelles ou collectives, la Section des Sciences religieuses de l'Ecole des Hautes Etudes a continué son labeur avec une sérénité et une plénitude qui lui font le plus grand honneur. La mobilisation a fait fléchir le nombre de ses professeurs et de ses élèves; ceux qui restaient ont voulu travailler double, et les Annuaire de la période 1914-1919 se présentent comme de très dignes bulletins de cette campagne de travaux menée en dépit de difficultés et souvent même de dangers que rien ne laisse entrevoir au lecteur.

L'Annuaire 1914-1915 s'ouvre sur un mémoire d'égyptologie, le dernier dû à la plume du regretté E. Amélineau : *l'Enfer égyptien et l'enfer virgilien*, étude de mythologie comparée (pp. 1-59). L'auteur s'est proposé « de montrer nettement que la manière dont les poètes grecs et latins ont décrit leur Tartare et leurs Paradis dérivait en droite ligne des ouvrages de l'Egypte. » Ces origines égyptiennes, chemin faisant M. Amélineau les retrouve aussi dans l'eschatologie judéo-chrétienne (p. 58) : « En décrivant la vie des habitants de sa Jérusalem céleste, le voyant de Patmos n'avait rien inventé et n'avait fait que reproduire les idées de la plus ancienne Egypte » (p. 54). Au surplus, « on fait, dit-il, encore, remonter toute cette influence (des idées de l'Egypte sur les idées chrétiennes touchant l'Enfer et le Paradis) au système platonicien et socratique, lequel, on le peut voir clairement aujourd'hui, n'était qu'un édifice construit avec les idées égyptiennes à peine démarquées. » (p. 55).

M. Maurice Vernes, président de la Section, a donné dans l'Annuaire de 1915-1916 une *Etude archéologique et géographique* intitulée *Sinaï contre Kadès; les grands sanctuaires de l'exode israelite et les routes du désert*, (pp. 1-89). Dans les dernières années du XIX^e siècle et au commencement du XX^e, en Allemagne, en France, en Angleterre, « la situation et l'importance du Sinaï sont devenues l'objet, non pas seulement de doutes avoués, mais d'une négation franche et catégorique au profit de la localité de Kadès ou Kadès-Barnea. Le Sinaï a été mis à l'arrière-plan, puis déplacé; transporté par les uns dans la grande Arabie, par d'autres au pays d'Edom, il a été enfin volatilisé par quelques-uns, qui n'y voient plus qu'un mythe. Le sanctuaire de

Kadès, à l'extrême sud du pays de Chanaan, hérite de son rôle glorieux » (p. 1). M. M. Vernes plaide « pour le vieux Sinaï contre son jeune et brillant concurrent » et ses propositions se fondent essentiellement sur les données des géographes anciens, au premier rang d'entre elles sur le tracé des routes du désert d'après la table de Peutinger. Les Israélites, dit M. M. Vernes en conclusion de sa discussion de témoignages géographiques et bibliques, n'ont jamais eu, depuis leur établissement en Chanaan, l'occasion de faire entrer le Sinaï dans le cercle de leurs préoccupations religieuses ou politiques; il resta toujours en dehors de leur horizon ». Au contraire, le Kadès qui n'était éloigné de Bersabée que de quelques journées de marche, resta toujours quelque peu dans cet horizon. « Pourquoi donc cette place d'honneur faite à la montagne de Dieu en Horeb, si non parce qu'elle se fondait sur d'antiques et durables souvenirs ? » (p. 89).

M. Jules Toutain, secrétaire de la Section, a donné, dans l'Annuaire 1916-1917, un mémoire sur *l'Idée religieuse de la rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*. (pp. 1-18). Ce rite est celui du « saut de Leucade » : de toute antiquité il avait été d'usage à Leucade, au dire de Strabon, que chaque année, le jour de la fête d'Apollon, on précipitât du haut du cap, pour détourner les malheurs qui pouvaient menacer le pays, un condamné. Ce rite annuel du culte d'Apollon Leukas ou Leukates (rite qui n'est d'ailleurs pas isolé) apparaît à M. Toutain comme en rapport évident avec les idées chrétiennes de rédemption : Le condamné précipité du haut du roc de Leucade devait être le περιψημα de la cité, c'est-à-dire son salut sa rédemption. Ce rite était donc « plus qu'une expulsion des maux, plus qu'une lustration, plus qu'une expiation. C'était, de l'aveu même des chrétiens, une rédemption. D'après les *Acta* des martyrs de Terracine, le personnage qui se jetait dans la mer libérait toute la cité, tout l'Etat de la colère divine en la concentrant sur sa tête; d'après Photius et Suidas, il rachetait par sa mort tous ses concitoyens » (p. 16). Forme plus étroite de l'idée de la rédemption que l'idée chrétienne, car il ne s'agit ici que du rachat des citoyens d'une ville, des empereurs, d'un Etat, plus étroite aussi parce que la σωτηρία, l'ἀπολύτρωσις libère seulement des malheurs et des fléaux, mais non du péché. Mais, ces réserves faites, on peut affirmer qu'une des idées les plus hautes et les plus généreuses du christianisme n'a pas été complètement étrangère à l'antiquité classique (p. 18).

Le même annuaire renferme une étude de M. Maurice Vernes sur les *caractéristiques de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, sciences religieuses, et sa place dans l'enseignement supérieur français* (pp. 19-45). Nous aurons l'occasion de revenir ici sur ce mémoire, fourni au Ministère de l'Instruction publique par le Président de la cinquième section de l'Ecole des Hautes-Etudes et destiné à prendre place dans un volume exposant l'organisation générale et les particularités essentielles des divers établissements d'enseignement supérieur officiel à Paris.

Dans l'Annuaire de 1917-1918 a paru une étude de M. Fr. Picavet intitulée : *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne* (p. 1-52). M. Picavet montre « les emprunts incessants, réfléchis et considérables des chrétiens au Plotinisme ». « Le Plotinisme est le plus récent des systèmes qui viennent du monde gréco-romain, et en est le plus complet. » Le christianisme, primitif ou médiéval, y a puisé, pour une utilisation apologétique immédiate, tout ce qui dans l'héritage de la philosophie antique lui paraissait avoir des analogies avec sa dogmatique. M. Picavet a groupé les témoignages des écrivains ecclésiastiques qui ont eu la conscience très nette d'une grande analogie, pour ne pas dire plus, entre les hypostases plotiniennes et la Trinité chrétienne : textes de Théognoste, d'Athanase, d'Eusèbe de Césarée, de S. Basile, de S. Grégoire de Nysse, de S. Grégoire de Nazianze, ou même d'adversaires comme Synésius et S. Cyrille qui se rencontrent en une même position à l'égard de la tradition plotinienne sur les hypostases et sur nombre d'autres points. L'auteur de ce mémoire estime qu'il serait aisé d'augmenter encore le nombre de ces citations : Saint Augustin et le pseudo Denys l'Aréopagite en fourniraient en abondance, et d'autant plus significatives que l'influence de l'un et de l'autre a été plus considérable chez les théologiens de l'Orient et de l'Occident (p. 50).

M. G. Raynaud a donné, en tête de l'Annuaire de 1918-1919, un mémoire sur les *Créations et les guerres des dieux d'après une Bible Centro-américaine* (p. 1-43). Cette « bible » est le Livre du Conseil (*Popol-Vuh*). C'est, datée de quelque vingt ans après les conquêtes « la plus abondante, mais très authentique (aucune influence chrétienne) source de renseignements que nous possédions sur la religion et l'histoire, celle-ci d'abord fabuleuse, du Guatemala. Une étude attentive permet d'affirmer que c'est aussi au point de vue des idées religieuses notre meilleur document sur l'Amérique centrale. Il donne en outre indirectement d'importants renseignements sur les divinités du Mexique que nous connaissons de plus en plus mal depuis qu'on a commis, en Allemagne surtout, la colossale erreur de les étudier dans les *Codices astrologiques* ». M. Raynaud espère pouvoir en publier un jour la traduction intégrale. Pour le moment, il donne, avec les notes indispensables et un commentaire succinct, la traduction de la première moitié du livre, c'est-à-dire de ce qui se rapporte aux créations et aux guerres des dieux. C'est la fraction la plus intéressante du *Popol-Vuh*, celle qui, en nous renseignant sur le stade le plus archaïque de l'évolution religieuse de la moyenne Amérique et en ne mettant en scène que des divinités primordiales et communes certainement (noms divers) à la plupart des peuples civilisés du Mexique et de l'Amérique centrale, constitue un document unique en son genre ». « La suite du Livre du Conseil, bien que rattachée à cette première fraction par le récit de la création de l'homme civilisé et malgré quelques allusions aux divinités primordiales de la civilisation

moyenne-américaine, ne met plus en jeu que les dieux tribaux des peuples quichés et cakchiquels » (pp. 42-43).

P. A.

On connaît l'école « radicale » de critique religieuse qui, en Hollande, nie l'existence historique de Jésus et voit dans l'histoire évangélique la libre création d'un groupe de juifs hellénisés. Le principal représentant de cette école, M. G. A. Van den Bergh van Eysinga, a exposé ses vues dans un volume dont il existe une édition anglaise (*Radical Views about the New Testament*, London, Watts, 1912, in-18). Il vient de publier une nouvelle étude, *Voorchristelyk Christendom* (Le Christianisme préchrétien : préparation de l'Évangile dans le monde hellénistique). A propos de cet ouvrage, M. H. Oort, un des auteurs de la nouvelle traduction néerlandaise de la Bible, a publié dans une revue pour le grand public *De Gids* (numéro de mars 1919) un article intéressant, intitulé *Jésus de Nazareth a-t-il existé ?* dans lequel il discute, en se plaçant à un point de vue purement historique, les vues de l'école « radicale » ; il expose les difficultés auxquelles se heurte la théorie de M. Van den Bergh van Eysinga, non seulement pour ce qui est des faits de l'histoire évangélique, mais aussi en ce qui concerne l'enseignement de Jésus, qui n'est pas seulement, ainsi que le soutiennent les « radicaux », une anthologie de belles sentences, prises à droite et à gauche, mais forme un ensemble, une unité puissante, basée sur « un idéalisme formidable ». — Si M. Van den Bergh van Eysinga, qui ne dédaigne pas non plus d'écrire dans des revues destinées au grand public, répond aux objections de M. Oort, la discussion pourra devenir intéressante.

G. H.

La statue de Saint Démètre. — On nous signale ce petit fait d'actualité, qui peut servir à illustrer une théorie du « mana ».

Saint Démètre est fort vénéré à Bucarest ; on l'invoque notamment pour amener la pluie et, en cas de sécheresse, on le promène en grande pompe dans le pays. Lors de l'occupation de la capitale roumaine, les Bulgares prétendant que saint Démètre était d'origine slave, se mirent en mesure de le déménager. Quand la population roumaine apprit le départ du saint, ce fut un moment d'angoisse auquel succéda une sourde colère. Le maréchal Mackensen, prévenu, donna immédiatement l'ordre de ramener la statue du saint ; ce qui fut fait. Mais la population est persuadée que les choses se sont passées tout autrement : à mesure que le saint s'éloignait de son sanctuaire, sa statue s'alourdissait de plus en plus, si bien que les soldats bulgares ne purent plus la porter et qu'on fut contraint de la ramener à Bucarest.

Prix académique. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a décerné le prix Estrade-Delcros à M. Henri Gaidoz, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes. Nous en félicitons vivement le fondateur de la *Revue Celtique* (1870) et de *Mélusine* (1877), toujours en pleine activité. Dans son allocution M. Antoine Thomas a hautement reconnu la valeur scientifique d'un des chercheurs originaux qui font le plus honneur à nos études : « M. Henri Gaidoz est un de ces hommes qui, dans ces quarante dernières années, ont répandu le plus d'idées neuves, souvent justes, grâce à la largeur de son information et à l'ingéniosité de sa critique. Il a plus d'une fois victorieusement combattu Benfey et Max Müller, et, devançant Frazer, il a réussi à établir l'ancienneté de certains éléments du folk-lore français et élargi les bases de la mythologie comparée en faisant appel, non seulement aux traditions des peuples indo-européens, mais aux croyances et aux coutumes de toutes les races humaines. »

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS IMP. F. GAULTIER ET A. THÉBERT, 4. RUE GARNIER.

LA CHRISTOLOGIE BIBLIQUE ET SES ORIGINES

*
* *

Où les communautés dont ils s'agit ont-elles puisé l'idée du nouveau titre accordé à Jésus-Christ, de la dignité qui s'y exprime et du culte qui s'est greffé là-dessus? On en a cherché le plus souvent l'origine dans l'Ancien Testament grec, où « Seigneur » rend le nom de Jahvé, le nom propre du Dieu d'Israël. Mais cette dérivation laisse inexpliqué le point cardinal du problème : comment les chrétiens pouvaient-ils simplement appliquer à Jésus de Nazareth le nom du seul vrai Dieu et sauter ainsi à pieds joints par-dessus la barrière colossale qui séparait les deux? Il faut remarquer aussi que nulle part, dans la littérature juive, le Messie ne porte le titre de Seigneur. La piété se manifeste d'ailleurs toujours dans le culte et la vie pratique, avant de passer à la théorie. C'est dans le culte que Jésus devint d'abord le Seigneur; après coup seulement se fit sentir le besoin de justifier cet usage par des considérations scripturaires et autres.

Si l'Ancien Testament et le judaïsme ne fournissent point une réponse satisfaisante à la question posée, cette réponse se présente autre part d'elle-même. Depuis longtemps, on a remarqué les analogies frappantes qui existent entre le culte du Seigneur Jésus et le culte d'autres Seigneurs en grand nombre qui furent adorés dans le monde oriental d'abord, dans le monde gréco-romain ensuite. La grande distance que l'ancien

Orient établissait entre les sujets et leurs souverains, a créé le culte de ces derniers, réputés dans certains pays l'incarnation même de la Divinité. A partir d'Alexandre le Grand, ces idées et usages se répandirent parmi les Grecs. Ce grand conquérant, puis les Diadoques, les Ptolémées en Égypte et les Séleucides en Syrie, en ont bénéficié. Il en fut de même des empereurs romains, déjà à partir d'Auguste. Et le titre de Seigneur jouait un grand rôle dans ce culte des souverains. Ce titre fut également donné à beaucoup de dieux et même le titre grec, au féminin, à nombre de déesses. C'est manifestement sous l'influence de ces usages en Égypte, en Syrie et dans l'empire romain que les paganochrétiens ont attribué la divinité au Christ et l'ont appelé le Seigneur. Cela ne s'est pas fait à la suite de longues ou profondes réflexions théologiques, mais en quelque sorte spontanément, pour répondre à un besoin pratique de la piété. A tous les nombreux dieux et seigneurs, adorés partout dans le monde ambiant, les paganochrétiens, pour accentuer la supériorité de leur foi et la faire triompher autour d'eux, ont opposé le Seigneur Jésus-Christ, comme plus puissant qu'eux tous ou même comme le seul vrai Seigneur. Et cela, explique pourquoi ce titre ne se rencontre pas sur le sol palestinien, dans l'ancien judéo-christianisme, où l'on aurait aussi pu placer difficilement à côté de Dieu, objet principal ou unique du culte, un second Seigneur, centre et objet du culte. Un tel procédé n'était en réalité possible ou admissible que parmi des populations où le monothéisme juif ne dominait pas les esprits ou n'apparaissait qu'à l'arrière-plan de la piété¹.

Si le titre de Seigneur appliqué à Jésus-Christ ne fut pas emprunté à l'Ancien Testament, mais aux usages païens, c'est sans doute sous cette même influence que « Jahvé » avait déjà

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 108-121. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 117 s. ; Staerk, ouv. cité I, p. 71 ss. ; J. Weiss, *Christus*, p. 24-28 ; Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, p. 25 ss., 43-179 ; Rouffiac, *Caractères du grec dans le Nouveau Testament*, p. 67 ss., 75-77 ; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, II, p. 513-522.

été rendu par « Seigneur » dans la Bible grecque. La même atmosphère spirituelle aura produit le même effet ici et là. Indépendamment de cette considération, les chrétiens hellénistes aimaient assurément à retrouver dans le recueil sacré des Juifs, devenu leur propre Livre saint, le titre qui avait prévalu dans leurs Églises pour désigner le Christ. Et cette concordance entre la foi chrétienne et celle de l'ancien Israël, rehaussa naturellement beaucoup la valeur et l'importance du titre, qui fut revêtu ainsi de l'autorité divine attribuée aux Écritures.

Une autre conséquence en fut que la limite entre Jahvé, Dieu d'Israël, et le Christ s'effaça peu à peu, les deux portant le même titre de Seigneur dans les milieux paganochrétiens. L'apôtre Paul suivit aussi ce courant, tout en comprenant la Bible hébraïque et pouvant, mieux que d'autres, se rendre compte de la grande différence entre les deux Seigneurs. Une série d'exemples caractéristiques empruntés à ses épîtres, nous en fournissent la preuve. Il applique en effet au Christ nombre de passages de l'Ancien Testament où il est formellement question de Dieu¹. En vertu de cette méthode, il pouvait même trouver le Seigneur Jésus dans l'Écriture partout où il est question de Jahvé ou de l'action divine. Si les Israélites ont trouvé de l'eau à boire au rocher d'Horeb², c'est que le Christ, Rocher spirituel, les suivait à travers le désert du Sinaï³. Le Seigneur Jésus doit même avoir déjà assisté à la création du monde et servi d'instrument entre les mains de Dieu à ce sujet⁴. Il est probable que Paul ne fut pas le premier à s'engager dans cette voie, mais que d'autres docteurs chrétiens hellénistiques l'y avaient précédé⁵.

1) Comp. Joël II, 32, avec Rom. X, 13; Es. XL, 13, avec I Cor. II, 16; Es. XLV, 23, avec Phil. II, p. 10 s.; Jér. IX, 23, avec I Cor. I, 31, et II Cor. X, 17; Es. XXXIV, 34, avec II Cor. III, 16.

2) Ex. XVII, 1-7.

3) I Cor. X, 4.

4) I Cor. VIII, 6.

5) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 118-122. Comp. J. Weiss, *Christus*, p. 26-29.

Le Seigneur Jésus, étant un objet d'adoration dans les réunions publiques et privées, intimement rattaché au baptême, à la sainte cène et à d'autres actes du culte, devint ainsi une grandeur présente, vivante, agissante, une puissance divine de premier ordre, se distinguant essentiellement du Fils de l'homme des premiers chrétiens. Le Christ judéo-chrétien, produit de l'eschatologie juive, est resté une figure eschatologique dans la foi de l'Eglise. On n'a senti sa présence que passagèrement, dans les visions des jours de Pâques, qui ont donné naissance à la foi nouvelle. Mais après cela il a été recueilli au ciel, pour y rester jusqu'au temps du rétablissement de toutes choses¹. C'était le Messie futur, qui devait revenir dans sa gloire, pour exercer alors seulement son pouvoir.

Pour les chrétiens du monde hellénistique, au contraire, le Seigneur Jésus est présent dans son Eglise, qui forme son corps, tandis que lui-même en est la tête ou le chef, les croyants en formant les différents membres². Il est près de chaque fidèle en particulier; car on peut l'invoquer en tout lieu et se laisser guider par lui dans toutes les circonstances de la vie³. C'est basé là-dessus qu'on a pu mettre dans la bouche de Jésus cette parole postérieure : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux⁴. »

*
* * *

Nous avons vu que; non seulement le Seigneur Jésus joue un rôle prépondérant dans les Eglises hellénistiques, mais aussi son nom. Il faut pourtant nous arrêter encore spécialement à ce dernier point, qui est très instructif. Relevons d'abord le trait correspondant du judaïsme.

1) Act. III, 21.

2) I Cor. X, 17; XII, 12 ss.; Rom. XII, 5; Col. I, 24.

3) I Cor. IV, 19; II Cor. XII, 8; Rom. X, 12 s.; Act. VII, 60.

4) Matth. XVIII, 20. Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 123-125; J. Weiss, *Christus*, p. 24 s.; le même, *Urchristentum*, p. 128 s.

Dans celui-ci, on croyait longtemps avant l'ère chrétienne à une efficacité toute particulière de l'invocation du nom de Jahvé. D'après l'opinion juive, ce nom était une espèce d'hypostase, participant à l'essence et à la puissance divines et établissant un rapport mystique entre le fidèle et Dieu. Celui qui connaissait ce nom et l'invoquait selon le rite voulu, agissait sur Dieu et obtenait son secours, permettant de vaincre le monde en général et surtout les mauvais Esprits, de guérir les malades, de triompher du péché. Le nom de Jahvé produisait ainsi un effet sacramentel dans le sens catholique¹.

Ce point de vue n'était pas isolé, mais un phénomène religieux général, qui variait de forme, d'un peuple ou d'une époque à l'autre, mais dont le fond était partout le même et en vertu duquel un nom divin donné passait pour exercer une action vraiment magique. La conception juive entraînait simplement dans ce grand courant antique, dont les effets se font sentir jusqu'à ce jour dans beaucoup de milieux populaires qui croient encore à la réalité de la magie, l'invocation du nom de Jahvé sur Israël, l'arche sainte, le temple, Jérusalem, impliquait aussi l'idée de propriété ou de communion entre cet objet et Dieu, ou celle de consécration à Dieu, assurant sa protection particulière².

Il y a la plus grande parenté entre ces vues et celles de l'ancienne Babylonie sur le même sujet, qui auront exercé leur influence sur les premières, comme c'était le cas sous tant d'autres rapports. Nous y constatons aussi la crainte des mauvais Esprits, contre l'action desquels on sent le besoin de se garantir, parce qu'on en fait dériver tous les maux du corps et de l'âme. Dans ce but on a recours aux exorcismes, en invo-

1) Heitmüller, *Im Namen Jesu*, p. 19-46, 132-159. Comp. Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 126-128; Stade, *Theologie*, p. 72 s., 254, 319; Kautzsch, *ouv. cité*, p. 90-94; Meyer, *Die Israeliten*, p. 293-298.

2) Nomb. VI, 27; II Sam. VI, 2; I Rois VIII, 43; Deut. XXVIII, 10; Jér. VII, 10 ss.; XIV, 9; XXV, 29; Es. LXIII, 19; Dan. IX, 18 s.; etc. Heitmüller, *ouv. cité*, p. 159-176; Schmidt, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 659-661; Bertholet, *Theologie*, p. 372 s., 392 s.

quant les dieux bons, et à toutes sortes de cérémonies purificatrices, principalement aux lustrations par l'eau de l'Euphrate ou du Tigre, préalablement bénite. Dans ces cérémonies et surtout dans les conjurations, le nom des dieux joue un grand rôle, en particulier celui d'Ea¹. Quand, par exemple, Paul déclare que Dieu a donné au Christ un nom qui l'emporte sur tous les autres, afin qu'en son nom fléchissent tous les genoux dans le ciel, sur la terre et sous la terre², cette déclaration peut avoir été inspirée par l'Ancien Testament³. Mais là même une influence de la mythologie babylonienne se fait sentir et, par suite, indirectement aussi dans le texte paulinien en question et dans un autre du Nouveau Testament⁴.

Dans le parsisme, qui a également exercé une influence considérable sur le judaïsme, nous retrouvons les mêmes idées et pratiques. Le nom et la parole de Dieu y paraissent aussi les moyens les plus efficaces pour contrecarrer la malice des démons ou des hommes. Mais si, dans le judaïsme, strictement monothéiste, il n'y a qu'un seul nom de Dieu à invoquer, dans le parsisme il y en a un grand nombre, comme d'autre part on y croit à des myriades innombrables de mauvais Esprits⁵.

Dans la vieille Egypte, qui a exercé une grande influence sur le syncrétisme hellénistique, la foi à l'efficacité des noms divins n'a pas été moindre qu'ailleurs. Elle correspond à la grande place que la magie en général a occupée dans la vie des anciens Egyptiens. Ceux-ci ne pouvaient pas se passer de formules magiques et d'amulettes ni dans cette vie ni dans l'autre. Dans ces formules, les noms sacrés figurent au premier rang. Une différence à noter, c'est que chez les Babyloniens le nom d'un dieu supérieur peut agir sur un dieu inférieur, tandis

1) Heitmüller, *ouv. cité*, p. 185-190 ; Jeremias, *Handbuch*, p. 21, 93.

2) Phil. II, 9 s.

3) Ex. XX, 4 ; Deut. V, 8.

4) Apoc. V, 3 ; Bousset, à ce texte ; Clemen, *ouv. cité*, p. 267 ; Dibelius, à Phil. II, 11.

5) Heitmüller, *ouv. cité*, p. 190-192.

qu'en Égypte on rencontre, à côté de ce système, encore et bien plus le suivant : quand on connaît le nom d'un dieu, d'un démon ou d'un monstre, on peut exercer une action magique sur lui-même. Ceci doit surtout rendre service dans la vie d'outre-tombe, où l'on a beaucoup à craindre d'êtres semblables. Il suffit de connaître et de prononcer leur nom pour trouver en eux des protecteurs et non des ennemis à redouter¹.

Chez les mandéens, héritiers de tant de vieilles doctrines et pratiques, se retrouvent aussi les idées sur l'influence mystérieuse de certains noms divins, dont plusieurs traits sont d'origine babylonienne. Un autre rappelle Colossiens III, 17. Les saints noms jouent surtout un rôle important au baptême, qui forme le centre du culte mandéen et est un vrai sacrement ; ces noms sont prononcés sur chaque néophyte admis au baptême. Cet usage est d'autant plus intéressant qu'il est indépendant du baptême chrétien².

Passons au monde gréco-romain, où le christianisme s'est d'abord implanté le plus dans les basses classes des grandes villes, surtout adonnées au syncrétisme de l'époque. Ce dernier n'était, en grande partie, qu'un amalgame des religions plus anciennes, aussi de celles dont nous venons de parler. Les noms sacrés y sont largement représentés. Parmi ces noms, beaucoup sont appelés « barbares », parce qu'ils étaient de provenance étrangère, principalement égyptienne ou sémitique. Mais ces importations n'auraient pas eu un si grand succès, si elles n'avaient pas répondu à des traditions indigènes. Encore ici, on est persuadé que les noms des dieux supérieurs, prononcés ou écrits, exercent une puissance irrésistible sur les dieux inférieurs et sur la nature. Le nom d'une divinité l'oblige à marcher elle-même selon le gré de l'homme qui sait s'en servir de la bonne manière. Certains de ces noms sont un secret. L'important est alors de pénétrer celui-ci, ce qui est

1) Ibidem, p. 218-222.

2) Ibidem, p. 192-197.

l'affaire de la gnose. Ces noms doivent garder leur forme originelle et ne pas être traduits. Il en résulte un mélange bizarre de noms chaldéens, hébreux, égyptiens et autres, un vrai galimatias, n'ayant souvent aucun sens, mais d'autant plus vénéré qu'il est plus incompréhensible. Quiconque est initié à ces secrets, dispose d'une puissance extraordinaire : il peut ressusciter des morts, se rendre invisible, être transformé en bête sauvage, provoquer des songes, fortifier la mémoire, apaiser la colère, faire le mal sans danger, ouvrir des portes fermées à clef, voir aussi les dieux, les attirer, s'en faire inspirer ou pénétrer. Par la récitation de ces noms, on consacre les amulettes, qui permettent de faire ce qu'on veut, ou bien de l'eau et de l'huile, ce qui leur communique des forces surnaturelles et salutaires. Ces moyens servent en particulier à briser le pouvoir des mauvais Esprits, à procéder aux exorcismes, à guérir les malades. Le gnosticisme s'est approprié une partie de ces superstitions¹.

Le christianisme, qui s'est répandu dans ces milieux, en a subi la contagion; mais il a substitué au nom de Jahvé ou des dieux païens celui de Jésus. Dans le Nouveau Testament, ce nom remplit une fonction semblable à ceux-là. Son invocation y est censée communiquer le pouvoir d'opérer des miracles et d'autres prodiges, de chasser les démons, de guérir les malades². L'inscription du nom de Christ et de celui de Dieu apparaît comme une amulette³. Primitivement on baptisait au nom de Jésus les nouveaux convertis⁴. Vers la fin du siècle apostolique seulement, fut introduit l'usage de baptiser au nom du Père, du Fils et du saint-Esprit⁵. Il est donc à suppo-

1) Ibidem, p. 197-217. Comp. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2^e éd., p. 142 s., 345.

2) Marc IX, 38 s.; XVI, 17 s.; Matth. VII, 22; Luc X, 17, 19; Jean XIV, 12-14; XV, 16; Act. III, 6, 16; IV, 7-10, 30; XVI, 16-18; XIX, 11 ss.

3) Apoc. II, 17; III, 12; XIV, 1; XIX, 12, 16.

4) Act. II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5; I Cor. I, 13; VI, 11; Gal. III, 27; Rom. VI, 3 ss.

5) Matth. XXVIII, 19.

ser que, pour les premiers chrétiens, le baptême n'était pas un pur symbole, mais un vrai sacrement, exerçant une action analogue à celle qui est attribuée au nom de Jésus dans les cas signalés. Cela est confirmé par les anciens Pères de l'Église, aux yeux desquels le baptême était positivement un exorcisme, chassant les démons des néophytes, et un acte régénérateur, qui leur communiquait le saint Esprit. Il en fut probablement ainsi déjà dans les temps apostoliques, puisque le Nouveau Testament établit un rapport réel entre le péché et les démons ou Satan¹. Celui-ci est le Prince de ce monde, dont le régime doit prendre fin par l'arrivée du règne de Dieu². C'est évidemment en partant de là qu'il faut interpréter les effets du baptême, conféré au nom de Jésus³, au lieu de les spiritualiser entièrement, comme on le fait de nos jours. Car le baptême doit, non seulement unir mystiquement le croyant au Christ, mais aussi écarter de lui toutes les puissances hostiles et lui communiquer ainsi, avec le pardon des péchés, les dons surnaturels de l'Esprit de Dieu et une vie toute nouvelle, qui l'élève dans un monde supérieur, dans la sphère céleste du Christ glorifié⁴.

On voit que, sous ce rapport encore, la doctrine et les usages bibliques ressemblent énormément à ceux qui dominaient dans toutes les grandes religions de l'antiquité. Et comme ils sont de date relativement récente, ils ont assurément

1) Matth. VI, 13; XII, 43-45; Luc XI, 24-26; Jean XIII, 2, 27; XVII, 15; Act. V, 3; Eph. IV, 26 s.; VI, 12 ss.; I Time IV, 1; I Pierre V, 8; Jacq. III 15; IV, 7; I Jean III, 8.

2) Matth. IV, 1-11; XII, 24-29; Marc I, 39; III, 14 s., 22-27; VI, 7, 12 s.; Luc IV, 1-12; XI, 15-20; Jean XII, 31; XIV, 30; I Cor. II, 6, 8; XV, 24 s.; II Cor. IV, 4; Col. II, 14 s.; Eph. II, 2.

3) I Cor. VI, 11; XII, 13; Gal. III, 27; Rom. VI, 3-11; Col. II, 11 s.; Jean III, 3-8; Act. II, 38; IX, 17 s.; Tite III, 5.

4) Tout cela est condensé dans Col. II, 11-15. Pour la démonstration plus détaillée de ce qui vient d'être dit sur l'emploi du nom de Jésus, nous renvoyons à l'ouvrage spécial de Heitmüller cité, p. 52-126, 257-336. *Comp. Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 661-666.

aussi été influencés par la plupart des religions plus anciennes, à l'instar de ce que nous avons constaté ou constaterons encore dans nombre d'autres cas.

CHAPITRE V

Christologie paulinienne.

De tout temps, on a remarqué dans le paulinisme deux tendances différentes, qu'on expliquait autrefois de la manière la plus simple. Paul ayant d'abord été juif, la tendance juive de sa théologie est naturelle. Il est ensuite devenu chrétien, ce qui explique les éléments chrétiens de sa pensée. Il faut y joindre la conversion de l'ancien pharisien et la révélation divine qui s'y rattacha, comme lui-même le rapporte¹. La critique moderne ne s'est toutefois pas contentée de cette indication subjective; elle est allée plus au fond des choses et n'a pas eu de peine à découvrir que, dès sa jeunesse, Paul de Tarse a subi, à côté de l'influence juive, une forte influence hellénique et hellénistique, dont on trouve des traces multiples dans toute sa théologie². C'est ce qui éclate aussi et surtout dans sa christologie, où l'on constate divers courants³.

Une autre observation préliminaire est nécessaire. A côté de l'influence exercée sur Paul par son éducation juive et sa conversion au christianisme, il faut admettre celle de la tradition chrétienne, à laquelle lui-même fait allusion⁴. Jadis on ne pensait qu'à la tradition de Jérusalem; mais si celle-ci

1) Gal. I, 11-17.

2) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 29-60, 330 ss.; le même, *Entstehung des Christentums*, p. 127-131, 215-217; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 1-5, 242-244; Hausrath, *Jesus u. die neutestamentlichen Schriftsteller*, I, p. 302 ss.; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 130-135.

3) Holtzmann, *Theologie*, II, p. 59-105.

4) I Cor. XV, 1-11; Gal. I, 18 s.

ne doit pas être perdue de vue, une autre influence s'est fait sentir encore plus tôt et plus fortement, celle des Églises hellénistiques¹. Il est en effet certain que le christianisme paulinien, dont le centre et le pivot est l'adoration du Seigneur Jésus, s'est principalement formé là.

Sur la base de la foi au Seigneur Jésus de ces communautés, s'élève la piété personnelle de l'apôtre. Dans celle-ci se fait entendre une note toute nouvelle, le sentiment de l'union intime avec le Christ glorifié et dépassant de beaucoup la simple invocation du Seigneur². Cette union mystique repose sur la conviction que le Seigneur est l'Esprit³, qui se confond en quelque sorte avec le Logos⁴. L'Esprit est une puissance divine, essentiellement surnaturelle par conséquent, qui communique des dons divers et extraordinaires aux membres de l'Église⁵. Tandis qu'au point de vue traditionnel l'Esprit de Dieu n'agissait que sur des hommes privilégiés et dans des circonstances exceptionnelles, Paul en fait un don permanent de tout chrétien⁶, qu'on reçoit dès le baptême⁷.

L'Esprit n'étant qu'une force surnaturelle ou divine, sans lien psychologique avec la nature humaine, la vie chrétienne est un pur miracle. Car l'homme n'est par lui-même que chair; et celle-ci est tout l'opposé de l'Esprit, en inimitié contre lui et Dieu⁸, la source du péché et ne conduisant qu'à la mort⁹. La chair n'embrasse pas seulement le corps de l'homme, mais

1) Voir ci-dessus, chap. IV. Comp. J. Weiss, *Urchristentum*, p. 84, 130.

2) Gal. II, 20. Sur le mysticisme paulinien, voir J. Weiss, *Urchristentum*, p. 355-362.

3) II Cor. III, 17.

4) J. Weiss, *Christus*, p. 43-51; le même, *Urchristentum*, p. 368-373.

5) I Cor. XII-XIV; Gal. V, 22.

6) Gal. V, 16, 25; Rom. VIII, 4, 9, 11. Comp. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 11 s., 212 s.

7) I Cor. XII, 13. Comp. Gal. III, 2, 5.

8) Rom. VIII, 17; Gal. V, 17.

9) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 123-126.

aussi sa vie intérieure¹. Il y a même deux catégories d'hommes, les uns charnels et les autres pneumatiques². La valeur du chrétien lui vient donc d'un élément étranger, qu'il obtient même par pure grâce, puisque le salut ne dépend que de la prédestination et du bon plaisir de Dieu³, comme nous le voyons dans certaines religions de mystères⁴.

Ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'Évangile authentique de Jésus, ni dans le christianisme primitif, on ne trouve un supranaturalisme aussi absolu, en vertu duquel la vraie piété vient d'en haut et du dehors, l'homme naturel en étant totalement dénué. Cette théorie n'a non plus aucune attache avec la philosophie grecque; car avant le néoplatonisme, on n'y trouve nulle trace de l'idée que le but suprême de la vie est contraire à la nature humaine. Il y a un abîme entre le dualisme et pessimisme extrêmes de Paul et la pensée grecque. Par contre, il existe de grandes ressemblances entre le paulinisme, d'un côté, le philonisme et les religions de mystères, de l'autre. Bien que les idées de Philon portent le cachet hellénique, leur fond est également étranger à la philosophie grecque. D'après lui aussi, l'homme, pour être vraiment pieux, doit rompre avec le monde et son propre moi, qui, par sa nature, appartient à la sphère terrestre et a besoin de recevoir gratuitement un élément supérieur pour avoir une vraie valeur. Cet élément est la Raison ou l'Esprit de Dieu. Ceux qui possèdent ce don forment une classe privilégiée d'hommes, qui se distinguent essentiellement des autres, comme chez Paul les pneumatiques et les psychiques. De part et d'autre, la pensée et la vie religieuses ont en outre une base extatique. Les écrits hermétiques ont des analogies encore plus frappantes avec la

1) I Cor. II, 14; XV, 45-49; Rom. VIII, 6 ss.

2) I Cor. II, 14-16; III, 3. Voir, pour plus de détails sur ce dualisme paulinien, Holtzmann, *Theologie*, II, p. 18-24, 42-46; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 125-134.

3) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 183 ss.

4) Loisy, *Revue d'hist. et de littérature religieuses*, 1914, p. 140-146.

théologie paulinienne. Suivant eux, la Raison est une force surnaturelle qui demeure près des gens vertueux et pieux, leur donne une intelligence supérieure des choses et la victoire sur le mal, mais ne fait pas partie de la nature humaine. C'est un don gratuit fait aux fidèles. Ceux qui en sont dénués ne s'élèvent guère au-dessus du niveau de la brute. Dans le gnosticisme primitif, on rencontre aussi, dans une large mesure, la terminologie paulinienne, sans en dépendre. Le point de départ du gnosticisme remonte en effet plus haut que le christianisme, et l'on y découvre déjà le dualisme anthropologique radical constaté plus haut, ainsi que le supranaturalisme prononcé qui en est inséparable. La doctrine paulinienne en question fait donc partie d'un vaste courant plus ancien et contemporain, loin d'avoir un caractère tout spécial ou personnel¹.



Nous avons vu que la théologie de l'apôtre a pour base fondamentale l'identification du Seigneur Jésus avec l'Esprit de Dieu. Aussi les deux ont-ils la même sphère d'action et produisent les mêmes effets; ils forment la force surnaturelle qui soutient la vie des chrétiens, qui leur permet de vivre en Christ ou qui fait vivre Christ et son esprit en eux². Comment le Jésus historique, qui naguère vivait encore avec ses disciples sur la terre, est-il ainsi presque devenu une abstraction, une puissance dans laquelle on peut être ou vivre ou qui peut vivre en vous? A cette question, on a cherché à répondre en partant de l'expérience faite par Paul sur le chemin de Damas, Christ lui étant alors apparu comme un être surnaturel et une force supérieure, s'imposant à lui et à toute sa vie. Mais quand il parle

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 134-142. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 84-92; Loisy, *Revue citée*, 1914, p. 161-169.

2) Rom. VI, 11, 23; VIII, 1 s., 9-11, 13, 39; XVI, 11; I Cor. I, 30; III, 16; VI, 11; XV, 22; XVI, 24; II Cor. V, 17, 21; XIII, 5; Gal. II, 17, 20; VI, 8; Col. I, 8.

de sa conversion, il ne fait jamais la moindre allusion à l'Esprit; de plus, lui seul parmi les apôtres identifie le Christ avec l'Esprit, bien que tous aient eu la vision du Ressuscité. A ce propos, il ne s'est pas laissé guider davantage par la vie terrestre de Jésus; car il n'en retient au fond que la mort et ne veut en général connaître que le Christ transcendant. C'est précisément parce qu'il écarte presque complètement la vie terrestre de Jésus qu'il a pu faire de lui une grandeur abstraite. Dans l'élaboration de sa christologie, il est en réalité parti, non de la personne historique de Jésus, mais du Seigneur glorifié, adoré avant lui dans le culte des Églises hellénistiques. Cela ressort du contexte de la parole qui nous a servi de point de départ et dans lequel Paul oppose au culte juif le culte chrétien, où le Seigneur remplit les fidèles de sa gloire¹. Il avait l'habitude de partir du culte chrétien pour faire des exhortations pratiques². Dans un passage de ce genre, il suppose que les communautés auxquelles il adressait ses épîtres voyaient dans le baptême chrétien un acte d'initiation, impliquant l'idée d'une nouvelle naissance³. Toute la vie chrétienne est pour lui une communion avec le Christ glorifié. Et il trouve le point culminant de cette communion dans l'eucharistie, où l'on communie même avec le sang et le corps du Christ⁴. On voit ainsi qu'aux yeux de l'apôtre il y avait la connexion la plus étroite entre le culte chrétien et la vie chrétienne. Le culte et les sacrements de l'Église ont grandement inspiré sa doctrine, sa notion du Seigneur Jésus et de l'Esprit, aussi son mysticisme christologique⁵.

Si maintenant nous considérons de plus près ce mysticisme, ainsi que la doctrine des sacrements, où il s'exprime rituellement, nous voyons que tout cela ne peut provenir non plus ni

1) II Cor. III, 14-18.

2) I Cor. V, 7 s.; Gal. III, 27 ss.

3) Rom. VI, 1 ss.

4) I Cor. X, 16.

5) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 142-148.

du judaïsme ni du christianisme primitif, mais tire son origine des religions de mystères. Le but principal de la piété des mystères était la divinisation des initiés. Elle ne tendait pas à faire vivre ceux-ci dans la divinité, mais à les identifier mystiquement avec elle. Par sa consécration, l'initié était censé mourir pour permettre au dieu adoré de renaître en lui¹. Or, d'après Paul, ceux qui sont baptisés au Christ l'ont revêtu et sont devenus des fils de Dieu², le vieil homme étant mort par le même acte et ressuscité dans une vie nouvelle³. Et il n'est pas là question d'une régénération purement morale, comme on se l'est souvent imaginé, mais d'une expérience semblable à celle attribuée aux religions de mystères. Il s'agit d'un drame mystique, inséparable du sacrement baptismal et analogue à la régénération rattachée aux rites des mystères, qui assimilaient l'initié à un dieu mourant et ressuscitant. Paul et ses adhérents suivent si bien ce courant qu'on voit les chrétiens de Corinthe pratiquer le baptême pour procurer la résurrection à des personnes mortes, sans que l'apôtre les en blâme⁴. Pour celui-ci le baptême est donc un véritable sacrement, surnaturellement efficace⁵.

La sainte cène forme un parallèle complémentaire du baptême. Voici les traits caractéristiques de ce rite au point de vue paulinien : il met le croyant en communion réaliste, mais pneumatique et surnaturelle, avec le Christ, à l'instar de ce

1) Sur les religions de mystères et la littérature qui s'y rapporte, voir Anrich, *Das antike Mysterienwesen*; Cumont, ouv. cité, passim; Bousset, *Kyrios Christos*, passim; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 148-159; Weinel, *Theologie*, p. 22-26; Loisy, *Revue citée*, 1913, p. 1-19, 130-154, 193-225, 289-326, 385-421, 497-539; Kroll, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 585-593; V, col. 1043-1055; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*.

2) Gal. III, 26 s.

3) Rom. VI, 3-11.

4) I Cor. XV, 29.

5) Pflöiderer, *Urchristentum*, I, p. 295-297; le même, *Entstehung*, p. 129-131, 153-155; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 195-199, 207-209; Heitmüller, *Taufe u. Abendmahl*, p. 14-26; Weinel, *Theologie*, p. 323 s., 327-330; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 146-151; Loisy, *Revue citée*, 1914, p. 193-200.

que font les rites semblables chez les juifs et les païens, en même temps qu'il produit une communion corrélatrice entre tous les participants¹; c'est en outre le repas du Seigneur, qu'il faut célébrer en mémoire de lui, le pain étant son corps destiné aux fidèles, et la coupe étant la nouvelle alliance en son sang; la célébration de ce repas sacré annonce chaque fois la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne; enfin celui qui mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement, se rend coupable envers le corps et le sang du Seigneur². Ce sont là des traits tout nouveaux, dont on ne trouve aucune trace dans le christianisme primitif ni dans l'enseignement authentique de Jésus. Ils sont par contre dans un rapport intime avec la doctrine spécifiquement paulinienne de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et s'expliquent le mieux si, encore ici, nous partons de certains mystères très répandus dans le monde hellénistique et dont Paul a subi l'influence. Dans ces mystères, on ne célébrait pas seulement la mort et la résurrection de certaines divinités; on pensait aussi que ceux qui participaient à des repas sacrés célébrés en l'honneur de celles-là, entraient en communion concrète de vie avec elles. C'est faire fausse route que de voir dans les paroles de Paul en question de purs symboles; elles ont au contraire un véritable caractère sacramentel³. La meilleure preuve en est le trait d'après lequel une communion indigne produit des maladies et même la mort⁴. Les anciens en général et Paul aussi ignoraient nos distinctions subtiles entre symbolisme et sacramentalisme. Ils concevaient les choses de l'esprit d'une manière plus substantielle. Même

1) I Cor. X, 15-22.

2) I Cor. XI, 20, 23-27.

3) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 297-301; le même, *Entstehung*, p. 130 s., 153-155; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 200-209; Heitmüller, *Taufe u. Abendmahl*, p. 63-75; Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 229-237; Weinl, *ouv. cité*, p. 324-330; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 101 s., 147; Loisy, *Revue citée*, 1914, p. 205-220.

4) I Cor. XI, 29 s

le Christ glorifié est supposé par Paul revêtu d'un corps pneumatique¹.

Si le baptême et la sainte cène ont un caractère sacramentel, il en est de même de l'Église, ce qui est naturel, puisque le premier de ces deux rites est l'acte d'initiation qui introduit les néophytes dans l'Église et que le second maintient la communion réciproque entre tous les membres de l'Église et celle entre eux et Christ. Cette union mystique trouve son expression dans la parole où l'Église n'est pas seulement comparée à un corps composé de différents membres, mais où elle est aussi identifiée avec le Christ², dans celle qui dit que tous les chrétiens, si nombreux soient-ils, ne forment qu'un seul corps, parce qu'ils participent tous au même pain³, enfin dans celle qui déclare que tous les chrétiens ont été baptisés d'un seul et même Esprit pour ne former qu'un corps⁴. L'accent n'est pas porté ici sur le fait que l'association des chrétiens individuels ou des communautés chrétiennes forment ensemble un tout, mais qu'elle trouve son point central ou culminant en Christ⁵, qui est en réalité une personne collective dont chaque chrétien n'est qu'un élément. L'Église a donc un caractère surnaturel ou pneumatique, comme tout ce qui est chrétien⁶. Sous ce rapport encore, le paulinisme se rapproche des anciens mystères, qui créaient des associations du même genre, se distinguant totalement du monde profane et s'élevant bien des fois orgueilleusement au-dessus des autres hommes⁷.

1) I Cor. XV, 40; II Cor. III, 18; Phil. III, 21. Comp. F. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 150-152.

2) I Cor. XII, 12 s.

3) I Cor. X, 17. Comp. XII, 27; Rom. XII, 5.

4) I Cor. XII, 13.

5) Col. I, 18; Eph. I, 22; V, 23.

6) I Cor. VI, 19 s.; Rom. VIII, 9; Pfeleiderer, *Urchristentum*, I, p. 293 s.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 191-195; Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 220-224; Weinel, ouv. cité, p. 331; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 105 s.

7) Hausrath, *Jesus*, II, p. 309-312; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 152-157; Loisy, *Revue citée*, 1914, p. 169-173.

*
* *

Le supranaturalisme extrême de Paul que nous avons constaté, s'exprime aussi dans l'idée que Christ est le second Adam. On s'explique celle-ci le mieux en partant de l'opposition statuée entre l'homme pneumatique et le psychique, Christ étant pour l'apôtre l'homme pneumatique par excellence.

Le rapport entre l'un et l'autre Adam est métaphysique et non historique ; il a été établi dès l'origine des choses. Car en créant le premier Adam, Dieu a constitué son être psychique¹. Paul n'a pas eu l'idée que la nature du premier homme fût modifiée par la chute. Il oppose radicalement l'essence pneumatique du Christ à la nature inférieure du premier homme, tel qu'il est sorti de l'acte créateur². Les deux n'ont donc rien de commun. Ils sont plutôt des antipodes : l'un est une âme vivante, l'autre, un esprit vivifiant ; l'un est de la terre, l'autre, du ciel ; du premier Adam dérive le péché et la mort, du second Adam, la justice et la vie³. Christ ne perfectionne pas non plus le premier ou l'humanité sortie de lui ; mais il substitue une nouvelle humanité, même une création nouvelle, à la première⁴.

C'est en partant de ces grands contrastes entre le premier et le second Adam, le péché et la justice, la mort et la vie, qu'on saisit le mieux l'opinion personnelle de Paul sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette opinion ne doit pas être cherchée avant tout dans sa théorie de la satisfaction viciaire, comme on l'a fait trop souvent. Celle-ci se trouve certes chez lui. Mais d'autres chrétiens avaient partagé cette doctrine avant

1) I Cor. XV, 45. Cela n'est pas contredit par Rom. V, 12 ss. Car ici il n'est pas question de la constitution d'Adam, mais de celle de savoir comment la mort a pu s'étendre d'Adam à tout le genre humain.

2) I Cor. XV, 45-49.

3) I Cor. XV, 45-47 ; Rom. V, 12-21.

4) Gal. VI, 15 ; II Cor. V, 17. Comp. Gal. V, 16-25 ; Rom. VI, 2 ss. ; VII, 5 s. ; VIII, 2 ss. ; XII, 2 ; Col. III, 9-11.

lui; il n'a fait que l'adopter, la combiner avec ses propres vues rédemptrices et la transmettre à ses auditeurs ou lecteurs comme un héritage de tous les fidèles¹. A cet égard, on trouve même chez lui différents courants, qui ne cadrent pas toujours bien ensemble. Derrière la mort de Jésus, il voit tantôt la colère divine², qui demande une expiation sanglante³, et tantôt la grâce divine, qui justifie l'homme et le sauve gratuitement⁴. Il est très original, lorsqu'il fait de la mort de Jésus un moyen d'abolir la Loi, celle-ci formant en quelque sorte un pouvoir à côté de Dieu et exigeant la malédiction des transgresseurs comme un tribut que Christ paie à leur place⁵. Mais cette théorie insolite, tirée par les cheveux, n'a été inventée par l'apôtre que pour corroborer cette autre thèse que Christ est la fin du régime de la Loi⁶.

Une autre appréciation strictement paulinienne de la mort de Jésus, est en rapport avec le mysticisme christologique déjà constaté et doit spécialement nous occuper. D'après elle, les chrétiens doivent mourir et ressusciter avec Christ, afin d'être affranchis du péché et d'arriver à une vie nouvelle⁷. Le péché a en effet été condamné à mort avec la chair, dont Jésus-Christ lui-même était revêtu⁸, ce qui entraîne la mort des chrétiens vis-à-vis de la Loi⁹, en même temps que la mort au péché, comme il vient d'être dit. La mort du vieil homme et la naissance de la vie nouvelle ne sont pas un acte du croyant, mais un fait surnaturel, accompli une fois pour toutes. Cette théorie rédemptrice n'a aucune base dans l'enseignement de Jésus et des premiers chrétiens, sortis du

1) I Cor. XV, 3, 11, VI, 20; VII, 23; Rom. IV, 25; V, 6, 9; VIII, 32.

2) 1 Thess. I, 10; Rom. I, 17 s.; IV, 15, V, 9.

3) Rom. III, 25; V, 7-10; VIII, 32; II Cor. V, 18 ss.; Col. I, 14.

4) Rom. III, 24.

5) Gal. III, 13; IV, 5.

6) Rom. X, 4.

7) I Cor. XV, 22 s.; II Cor. V, 14 s.; Rom. VI, 1-11.

8) Rom. VIII, 3.

9) Rom. VII, 4.

judaïsme. Elle est née sous l'influence du mysticisme oriental et hellénistique. Elle est simplement juxtaposée à la doctrine juridique de la rédemption, mentionnée tout à l'heure et inspirée par la théologie juive¹. On voit ici, comme ailleurs, que le paulinisme, loin de former un système parfaitement harmonieux, renferme des éléments fort divers et bien des fois peu concordants².

Sur le sol hellénistique, le mythe de dieux souffrants, mourants et ressuscitants, était très répandu. Il faisait partie intégrante de toutes les religions de mystères. Les principaux héros de ces cultes étaient le Tammouz babylonien, l'Adonis syrien, l'Attis phrygien, le Dionysos de Thrace, le Melcart de Tyr, le Héracles Sadan de Tarse, enfin Osiris et Sérapis de l'Égypte. Longtemps avant l'ère chrétienne, on a saisi la parenté de toutes ces déités et de leur culte, et comme ils n'étaient pas exclusifs, à l'instar du dieu d'Israël, on les a souvent rapprochés, identifiés ou confondus dans une large mesure. Leurs traits particuliers se sont grandement effacés devant l'idée commune de tous, le salut apporté par la mort et la résurrection du héros cultuel. Peu à peu, cette idée a même pris une tournure philosophique; le mythe s'est transformé en spéculation religieuse. — On a aussi fait, sous diverses formes, de l'un ou l'autre dieu souffrant et mourant la puissance créatrice, descendant dans ce monde impur de la matière, s'y perdant apparemment, mais s'en dégageant de rechef et reprenant une vie nouvelle. Avec ces fantaisies s'en est combinée une autre sur l'Anthropos ou homme primitif et type, passant par ces mêmes phases et transformations successives. On en trouve des traces dans la plupart des systèmes gnostiques. Le mythe de la puissance divine s'enfonçant dans la matière et s'en dégageant de nouveau, finit par prendre un

1) Holtzmann, *Theologie*, II, p. 125-131, 163-169.

2) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 139-141, 193-195, 209-212, 237 s., 261-272.

caractère pratique. Le dieu souffrant, mourant et reprenant la vie, devint le type du sort des fidèles. Cette évolution a été d'autant plus facile que les spéculations en question sont au fond issues du culte et des expériences des fidèles. Voilà comment s'est préparée et effectuée l'union mystique de ceux-ci avec le dieu souffrant, mourant et ressuscitant, les premiers participant successivement au sort du second, avec une tristesse et une joie extrêmes, comme aussi avec toutes sortes de pratiques sacramentelles et autres. — On ne peut se soustraire à l'impression que c'est ici l'atmosphère spirituelle d'où est sortie l'idée paulinienne que le chrétien doit mourir et ressusciter avec Christ. D'après cette théorie, Christ, par son incarnation, a aussi contracté une union opposée à sa nature, dont la mort l'a délivré, en lui permettant de s'élever à la gloire. De même le fidèle doit mourir en Adam et revivre en Christ. Dans une communion mystique, le premier éprouve ce que le second a éprouvé d'abord d'une manière typique. Ce parallèle devient encore plus évident, quand on voit que l'idée paulinienne se rattache intimement au culte chrétien, spécialement au baptême et à la sainte cène, comme nous l'avons vu, à l'instar des pratiques des cultes de mystères. — Tandis que ces cultes n'aspiraient qu'à la délivrance de la vanité du monde, de la mort et du triste sort terrestre, le paulinisme veut aussi sauver l'homme du péché et de la culpabilité, ce qui constitue une supériorité; mais sa grande faiblesse est son supranaturalisme outré, découlant de son sombre dualisme anthropologique, qui oppose absolument la chair et l'esprit, la vie naturelle et la vie chrétienne, en sorte que celle-ci doit se substituer à celle-là par voie miraculeuse. Car selon lui le premier homme, tel qu'il est sorti des mains du Créateur, est un être inférieur; aucun pont ne conduit du premier Adam au second. La Création et la Rédemption ne se complètent donc pas harmonieusement, mais forment un contraste. Cette exagération ouvre la porte au sacramentalisme magique. Dans l'enseignement authentique de Jésus, il n'y a aucune trace des traits

du paulinisme que nous venons d'exposer. Dans le judaïsme et le judéochristianisme, ils n'ont pas davantage un vrai point d'appui¹.



Si Paul fait peu de place à l'activité de l'homme en vue de son salut, parce que celui-ci est un don gratuit et dépend de la prédestination divine d'abord, de l'action du Christ glorifié ensuite, il accorde une importance d'autant plus grande à la foi en Jésus-Christ, ce qui constitue une nouvelle différence entre son enseignement et celui du Maître, qui a fort peu accentué cette notion, à l'instar de l'ancien judaïsme². La foi religieuse consciente naît en général seulement au point où les religions se détachent du sol natal ou national et tendent à devenir universelles. Tant qu'une religion est essentiellement nationale, elle se confond avec la vie nationale, ses mœurs et ses usages : elle a pour base la coutume et la tradition, non des convictions personnellement acquises. C'est chez les Juifs de la diaspora, où l'influence de la tradition nationale était naturellement moindre qu'en Palestine, que la foi a commencé à jouer un rôle sérieux. Et Philon d'Alexandrie est le premier théologien qui ait développé, avec beaucoup de sagacité, la psychologie de la foi religieuse, bien qu'il ait trouvé, à ce propos, une certaine base dans la philosophie stoïcienne. Chez lui, la foi est fréquemment de la simple confiance que Dieu accomplira ses promesses. Mais elle s'élargit aussi et produit un état intérieur qui détache l'homme de toutes les choses vaines de ce monde et lui fait trouver en Dieu le fondement éternel et

1) Cette rubrique n'est en grande partie qu'un résumé libre de l'étude magistrale correspondante de Bousset, *Kyrios Christos*, p. 158-174. Comp. Pflleiderer, *Urchristentum*, I, p. 44 ss., 224 ss. ; le même, *Entstehung*, p. 143-148, 216 s. ; Brückner, *Der sterbende u. auferstehende Gottheiland* ; J. Weiss, *Christus*, p. 37-43 ; le même, *Urchristentum*, p. 373-376, 397-407.

2) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 164-181.

immuable de sa vie. La foi religieuse s'exprime également dans les écrits hermétiques, qui ont plus d'une parenté avec Philon. D'après ce qu'on y apprend, elle jouait un rôle important dans les religions de mystères et était dans une connexion étroite avec les sacrements. Paul, tout en ayant déjà trouvé dans le christianisme hellénistique la foi au Seigneur Jésus, qui lui aura servi d'impulsion et de guide, a pourtant aussi été influencé, à cet égard, par les autres précédents dont il vient d'être question, puisqu'il dépend d'eux sous tant d'autres rapports. C'est assurément de là que dérive en particulier sa foi mystique, pour laquelle il était du reste naturellement disposé¹.

Si la foi paulinienne s'explique ainsi très facilement, elle a, d'autre part, introduit dans le christianisme une grave complication, qui contraste avec la religion simple des anciens prophètes et de l'Évangile de Jésus. Cette foi avait en effet deux objets, Dieu et le Seigneur Jésus. L'apôtre, monothéiste par son origine juive, sentait fort bien qu'il y avait là une sérieuse difficulté, et il a fait plusieurs tentatives pour la surmonter. C'est évidemment dans ce but qu'il accentue quelquefois la subordination du Christ à Dieu. Il dit que Christ est à Dieu ce que les chrétiens sont à Christ². Il affirme que nous n'avons qu'un seul Dieu le Père, d'où tout vient, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par lequel tout existe³. Il déclare même explicitement que le chef du Christ, c'est Dieu⁴. Enfin il enseigne que Dieu a donné au Christ le pouvoir de régner et que, lorsque tout lui sera soumis, lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous⁵.

C'est probablement aussi pour établir une différence nette

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 174-180.

2) I Cor. III, 22 s.

3) I Cor. VIII, 6.

4) I Cor. XI, 3.

5) I Cor. XV, 24-28. Sur le rapport détaillé entre Christ et Dieu, voir Holtzmann, *Theologie*, p. 93 ss., 285-288; J. Weiss, *Urchristentum*, p. 362-368.

entre Dieu et le Christ que Paul appelle celui-ci Fils de Dieu¹. Ce titre, avec le caractère qu'il a ici, ne provient pas du christianisme palestinien; il doit être d'origine hellénistique. Paul l'a peut-être formé dans le but indiqué. Il est certain que ce titre est indépendant de la messianologie juive et doit désigner un être transcendant, en rapport métaphysique avec Dieu², l'Esprit de sainteté dont il est question à ce propos n'ayant pas avant tout un caractère éthique³. Ce terme de Fils doit à la fois rapprocher le plus possible Christ et Dieu et distinguer les deux. Paul aura également choisi ce titre et négligé celui de Fils de l'homme, prédominant parmi les judéochrétiens, pour faire comprendre aux Eglises helléniques, dans un langage connu d'eux, comment il faut se représenter le rapport entre Dieu et le Christ.

La notion de Fils de Dieu chez Paul est surtout applicable au présent Seigneur. Le rôle de celui-ci à côté de Dieu, dans le culte, avait en effet le plus besoin d'être éclairci. Le titre en question faisait entendre que le Christ était d'essence divine tout en différant de Dieu⁴. La vie terrestre du Fils était une condition de son rôle actuel. Mais l'apôtre ne s'occupe guère de cette vie. Il suppose que Jésus est né d'un père et d'une mère et qu'il descend de David⁵. Il paraît cependant vouloir diminuer son abaissement dans la chair, en diminuant sa ressemblance avec les autres hommes⁶. Cette tendance pouvait conduire au docétisme. Mais Paul glisse sur ces questions délicates. Il ne s'est jamais sérieusement demandé comment

1) Gal. II, 20; IV, 4; Rom. I, 3, 4, 9; VIII, 32.

2) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 65-70, 180-185. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 335 ss.; II, p. 73-77.

3) Rom. I, 4; VIII, 11. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 76; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 182, note 2.

4) I Thess. I, 10; I Cor. I, 9; XV, 28; Gal. I, 16; II, 20; IV, 6; Rom. I, 3 s., 9; VIII, 29; Col. I, 13.

5) Rom. I, 3; Gal. IV, 4.

6) Rom. VIII, 3; Phil. II, 8. Comp. J. Weiss, *Christus*, p. 52-57; le même, *Urchristentum*, p. 376-379.

l'être préexistant de Jésus-Christ s'est uni à l'être humain. Ce problème lui aura même échappé, puisqu'il ne prête son attention qu'à l'union de Jésus avec la chair. Il ne s'intéresse pleinement qu'à la mort de Jésus, dans la carrière terrestre de celui-ci¹. Sa réflexion ne s'arrête encore ni au baptême ni à la naissance surnaturelle de Jésus. Ses conceptions sur l'être préexistant du Fils de Dieu sont bien vagues. On ne sait pas même si ce titre s'appliquait déjà à lui. Le plus clair, c'est que le Seigneur Jésus a été déclaré Fils de Dieu avec puissance par la résurrection d'entre les morts². Voilà l'Évangile de Paul, qui diffère tant de celui de Jésus. Tandis que le Dieu de celui-ci est le Père commun de tous les hommes indistinctement, le Dieu paulinien n'est que le Père du Seigneur Jésus et de ceux qui partagent la foi conçue par l'apôtre³.

Paul aura eu d'autant moins de peine à donner au Christ le titre de Fils de Dieu que ce titre était d'un usage fréquent dès la haute antiquité. Nous savons que les rois orientaux, en Babylonie, en Egypte et ailleurs étaient réputés des dieux ou d'origine divine et fréquemment appelés fils de Dieu, que certains héros divins et d'autres êtres surnaturels, comme les anges, reçurent ce même titre, aussi en Israël⁴. Il est donc naturel que les chrétiens, surtout dans les milieux hellénistiques qui leur ont imprimé leur cachet sous tant de rapports, aient fini par appliquer le titre en question et tout ce qu'il comporte à leur Seigneur adorable et adoré⁵.

1) Rom. V, 10; VIII, 32.

2) Rom. I, 3 s.

3) Rom. I, 1 ss. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 73 ss.

4) Voir ci-dessus, p. 3, 42; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 117 s., 486; Bousset, *Religion*, p. 261 s.; Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 32 ss.

5) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 226 ss.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 73 ss., 92 ss.; J. Weiss, *Christus*, p. 34-37; le même, *Urchristentum*, p. 366-368; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 180-186.

CHAPITRE VI

Christologie johannique

Le paulinisme a été l'une des bases principales du johannisme. Voilà pourquoi on peut passer sans transition de l'un à l'autre. La christologie johannique est le mieux exposée dans le 4^e Évangile. Elle s'y présente, il est vrai, sous la forme d'une histoire évangélique; mais elle n'en est pas moins essentiellement un système doctrinal, qui est complètement dominé par la notion du Logos, bien que ce terme ne figure que dans le prologue de cet écrit¹. Quelle est la véritable origine de cette notion? C'est ce qu'il s'agit d'examiner et de déterminer tout d'abord, dans la mesure du possible.

Après l'exil, la Création par la parole de Dieu est devenue un dogme de la théologie juive. Plus tard, on y fit même de la Parole de Dieu une hypostase, comme de l'Esprit et de la Sagesse de Dieu et d'autres figures de ce genre². Chez Philon, la notion de la Parole de Dieu ou du Logos joue un très grand rôle³. Pendant longtemps, on a cru qu'il s'était uniquement laissé guider à cet égard par le judaïsme et la philosophie grecque. Mais on a démontré de nos jours que son Logos a aussi un

1) Scholten, *Das Evangelium nach Johannes*; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, 335-390, 424-441, 450-503; le même, *Entstehung*, p. 224-241; Holtzmann, *Evangelium des Johannes*, 3^e éd., publiée par Bauer; le même, *Theologie*, II, p. 390-584; J. Réville, *Le quatrième Évangile*; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*; Loisy, *Le quatrième Évangile*; Schmiedel, *Das vierte Evangelium*; Heitmüller, *Das Johannes-Evangelium*; Hausrath, *Jésus*, II, p. 319-429; Wrede, *Vorträge u. Studien*, p. 178-231; Bauer, *Johannesevangelium*.

2) Bousset, *Religion*, p. 391-409; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 68-74; Grill, ouv. cité, p. 144-146.

3) Schultz, ouv. cité, p. 434-436; J. Réville, ouv. cité, p. 75-95; Grill, ouv. cité, p. 105 ss.

caractère mythologique, qu'il est, en grande partie, une combinaison du dieu grec Hermès et de son double égyptien Thot. Le premier de ces dieux est en effet également appelé Logos, parce qu'il est le messenger des divinités de l'Olympe. Il est essentiellement la Parole divine, révélatrice et créatrice, comme c'est le cas du Logos philonien. Thot avait des attributions semblables. Il était le dieu de la magie; il a révélé le culte avec tous ses mystères; il a créé le monde par sa parole toute-puissante. A cause de cette ressemblance on a identifié Hermès et Thot. Il faut ajouter que les anciennes religions de mystères avaient leur saint Logos, qui fut solennellement communiqué aux mystes, à l'occasion de leur consécration, afin de produire et d'entretenir en eux une vie nouvelle. La parole cultuelle en général jouait un rôle important dans ces religions. On lui attribuait une force magique toujours plus grande, dans la mesure où la piété devenait plus raffinée et reléguait à l'arrière-plan les usages cultuels barbares des anciens temps. La parole primait finalement tout : le texte sacré, transmis de père en fils ou du mystagogue au myste, exerçait son action par le simple fait d'être récité, écouté ou lu. La parole fut enfin personnifiée. A côté du judaïsme et de la philosophie stoïcienne, cette mythologie hellénico-égyptienne et d'autres influences orientales ont été la principale source où Philon a puisé sa notion du Logos, et celle-ci a fait son entrée dans la chrétienté sous les mêmes auspices¹.

Nous avons donc devant nous un tissu bigarré de fils divers, auquel beaucoup de mains ont travaillé. Le Logos est ainsi devenu une grandeur compliquée, une sorte de second dieu,

1) Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 28-37, 460-480; le même, *Entstehung*, p. 224-227; Holtzmann-Bauer, p. 50-58; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 129-135; II, p. 409 ss., 437 ss.; Staerk, ouv. cité, II, p. 134-138; Schmiedel, ouv. cité, p. 108 ss.; Heitmüller, *Evangelium*, p. 716 ss.; Bertholet, *Theologie*, p. 489-491; Bousset, *Religion*, p. 404, 516-523; le même, *Kyrios Christos*, p. 375-391; Bauer, ouv. cité, p. 5-8; Coulange, *Revue d'Hist. et de Littérature religieuses*, 1913, p. 328-331.

servant d'agent intermédiaire principal entre le Dieu suprême et le monde, plus particulièrement aussi entre Dieu et les hommes, pour leur faire connaître et procurer le salut ou pour leur annoncer la perdition. Et les chrétiens ont, en somme, adopté cette doctrine telle qu'elle s'était formée, indépendamment d'eux. Ils se sont contentés de la combiner avec leur foi. Cela ne s'est pas fait d'un seul coup. Chez Paul déjà, nous trouvons quelque influence de cette tendance. Non seulement Christ, identifié avec l'Esprit de Dieu, est pour lui l'agent révélateur par excellence¹, mais aussi celui de la Création, étant élevé au-dessus de tous les êtres divins inférieurs². Paul lui-même ou un de ses disciples, a fait un pas de plus dans cette voie, en enseignant que tout a été créé et par Christ et pour lui, outre ce qui est visible, aussi ce qui est invisible, les trônes, les seigneuries, les autorités, les puissances, c'est-à-dire tout le monde des anges; Christ devient ainsi le but de la Création, on dit même qu'il était avant toutes choses et que tout subsiste en lui³, enfin que toute la plénitude de la divinité réside en lui⁴. Ces déclarations dépendent assurément de l'ancien gnoticisme hellénistique, dont les traces sont déjà très visibles chez Philon; nous sommes réellement en présence de la doctrine du Logos, même si le mot n'y est pas⁵.

La même influence gnostique et philonienne se fait sentir beaucoup plus dans l'Épître aux Hébreux. Suivant celle-ci, Dieu a créé le monde par son Fils et, après sa carrière terrestre, celui-ci s'est assis à la droite de la majesté divine, où il est d'autant supérieur aux anges que le nom dont il a hérité est plus

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 133-137, 203-206.

2) I Cor. VIII, 5 s. Comp. Boussuet, à ce texte; J. Weiss, *Christus*, p. 43-51; le même, *Urchristentum*, p. 368-373.

3) Col. I, 15-17; Eph. I, 10, 21. Comp. Rom. VIII, 38 s.; I Cor. XV, 24.

4) Col. I, 19.

5) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 214-219; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 286-288; Grill, ouv. cité, p. 83 s.; Lueken, à Col. I, 16; Schmiedel, ouv. cité, p. 112 s.; Hausrath, ouv. cité, II, 312-314, 317 s.; J. Weiss, *Christus*, p. 45-49, 66-68.

éminent que le leur¹. Il est en effet le Fils de Dieu et son premier-né ou Dieu même, que tous les anges adorent², tout lui ayant été soumis par le Dieu suprême³. Ces traits et d'autres encore ont la plus grande ressemblance avec le philonisme et rappellent les théories du Logos de celui-ci, bien que le nom fasse encore défaut⁴. Ce nom figure par contre dans l'Apocalypse de Jean⁵.

Le Logos étant une grandeur très connue longtemps avant la rédaction du 4^e Évangile, l'auteur de celui-ci n'a senti nul besoin d'en justifier l'existence, mais la présuppose simplement dès avant l'origine du monde⁶. Le Logos ayant toujours été auprès de Dieu, son propre Père⁷, il peut apprendre aux hommes ce qu'il y a vu et entendu⁸. C'est lui qui a créé tout ce qui existe⁹. Comme le Père a la vie en lui-même, il a en effet donné au Fils de l'avoir également en lui¹⁰. Cette vie étant divine, le Logos est vraiment dieu, c'est-à-dire d'essence divine¹¹, mais évidemment subordonné à Dieu, puisque tout lui vient de Dieu, comme il vient d'être dit et comme on en trouve des preuves ailleurs¹². Cette vie du Fils est la lumière qui éclaire tout homme venant au monde¹³; elle

1) I, 2-4.

2) I, 5-9.

3) II, 8 ; X, 13.

4) Ménégos, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 77 ss., 197 ss.; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 198-201; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 329-335; Grill, ouv. cité, p. 81 s.; Loisy, *Quatrième Évangile*, p. 120 s.; Hollmann, *Der Hebräerbrief*, p. 445-452; Hausrath, ouv. cité, II, p. 303-305; Coulange, *Revue citée*, 1913, p. 332-334.

5) XIX, 13. Comp. Holtzmann-Bauer, à ce texte.

6) Ev. I, 1 s. Comp. VIII, 58. C'est ainsi que nous citons l'Évangile de Jean.

7) Ev. V, 18. Comp. XVI, 30; Rom. VIII, 32.

8) Ev. I, 18; III, 11; VIII, 26.

9) Ev. I, 3. Comp. Grill, ouv. cité, p. 31.

10) Ev. V, 26. Comp. v. 21.

11) Ev. I, 1. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 438 s.

12) Ev. V, 19 ss., 30; XIV, 28. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 484.

13) Ev. I, 4, 9. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 447-449.

exerce donc à la fois une action physique et morale ou spirituelle. Le Logos est devenu chair ou homme et a séjourné sur la terre, ce qui a permis de contempler sa gloire, qui est celle d'un Fils unique envoyé par son Père, tout rempli de grâce et de vérité¹. Par là, notre évangéliste se sépare de Philon, qui n'a pas songé à une incarnation du Logos², et de certains gnostiques, qui n'ont pas voulu admettre cette incarnation, mais prétendaient que Jésus-Christ n'était revêtu que d'un corps humain apparent, pendant sa vie terrestre. Notre Évangile a évidemment eu pour but de combattre ce docétisme, qui compromettait la réalité de la vie humaine de Jésus et son œuvre rédemptrice, telle qu'elle avait été comprise par l'Église. Voilà pourquoi il parle expressément du père et de la mère du Christ³, de sa naissance⁴, ainsi que de sa mort bien effective⁵.

Le Christ ayant une double nature, divine et humaine, il est naturel que, dans notre Évangile, on rencontre une double série d'assertions se rapportant tour à tour à chacune de ces natures. Jésus parle de la gloire qu'il possédait avant la création du monde⁶, de sa descente du ciel et de son élévation ou retour au ciel auprès de Dieu⁷. Cela implique sa préexistence réelle⁸. C'est bien la préexistence du Christ qui donne à ses paroles et à toute son activité une autorité et une importance toutes par-

1) Ev. I, 14. Comp. Grill, *ouv. cité*, p. 313-318. Plus loin, dans ce livre suggestif, l'auteur met en évidence l'importance de l'incarnation du Logos, quant à l'histoire des religions, et montre qu'elle a un parallèle frappant dans le vishnouisme indien : p. 327-361.

2) Pour tout le reste, le prologue du 4^e Évangile est au contraire grandement inspiré par la théologie de Philon et d'autres parallèles de l'antiquité : J. Réville, *ouv. cité*, p. 96-103 ; Grill, *ouv. cité*, p. 105 ss. ; 328 s. ; Bauer, à Jean I, 1 ss.

3) Ev. VI, 42. Comp. I, 46.

4) Ev. XVIII, 37.

5) Ev. XIX, 33-35.

6) Ev. XVII, 5, 24.

7) Ev. III, 13 ; VI, 33, 38, 42, 51, 62 ; VII, 33 ; VIII, 42 ; XIII, 3 ; XVI, 27 s.

8) Scholten, *ouv. cité*, p. 94-105 ; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 449-453.

ticulières¹. Son origine et sa nature divines lui permettent de savoir exactement et à l'avance tout ce qui se passe dans chaque homme, en sorte qu'il n'a pas besoin d'être renseigné à ce sujet². Il connaît, dès le début de son ministère, ce qui concerne son propre sort futur, sa mort sur la croix et sa résurrection³, en général tout ce qui se passe ou arrivera⁴. A ce savoir merveilleux correspond un pouvoir extraordinaire, mettant le Christ à même d'opérer des miracles encore plus éclatants que la plupart de ceux qui sont racontés dans les anciens Évangiles⁵. Car le Père lui a tout remis entre les mains, et lui-même en a conscience⁶. Il peut changer l'eau en vin, guérir une maladie qui avait duré trente-huit ans, rendre la vue à un homme qui est né aveugle et ressusciter un homme qui est déjà en voie de décomposition⁷. Son pouvoir le rend même capable de reprendre sa propre vie, après qu'il l'a librement sacrifiée⁸, tandis que d'abord on avait cru, dans l'Eglise, que Jésus avait été ressuscité par Dieu⁹. L'opinion nouvelle n'est toutefois pas surprenante, puisque le Christ johannique s'égale à Dieu, se déclare un avec lui et accepte le titre de dieu¹⁰. D'après son dire, quiconque l'a vu, a vu le Père, le Père étant en lui et lui, dans le Père¹¹, il a le droit d'être honoré comme le Père¹². Si depuis Paul on a toujours plus conféré au Christ la préexistence, ainsi que des titres et des attributs divins, dans notre Évangile seulement il revendique lui-même ces prérogatives,

1) Ev. III, 31 ss.

2) Ev. II, 25 ; VI, 64.

3) Ev. II, 19-22 ; III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 23, 27 ; XIII, 1 ; XVII, 1.

4) Ev. I, 48 s. ; II, 24 ; IV, 16-19, 29. 50-53 ; V, 42 ; VI, 15. 61 ; X, 16 ; XIII, 36 ; XVI, 30 ; XXI, 17-19. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 453-458.

5) Holtzmann, *Theologie*, II, p. 458-461.

6) Ev. III, 35 ; X, 28-30 ; XIII, 3 ; XVII, 2.

7) Ev. II, 1-11 ; V, 1-9 ; IX, 1-33, XI, 1-45.

8) Ev. X, 17 s. Comp. II, 19-22.

9) Act. II, 24, 32 ; III, 15 ; IV, 10 ; V, 30 ; X, 4 ; etc.

10) Ev. V, 18 ; X, 30, 33 ; XX, 28. Comp. XIX, 7.

11) Ev. XIV, 9 s. ; XII, 45 ; I, 18.

12) Ev. V, 23.

pendant sa vie terrestre, jusqu'à la toute-science et la toute-puissance; il prétend être l'incarnation pleine et entière de Dieu¹.

D'autre part, Jésus se dit homme². Il déclare que Dieu est son Père et son Dieu³. Il se fatigue, il a besoin de boire et de manger⁴. Il frémit, est ému et pleure près de la tombe de son ami Lazare⁵. Son âme est troublée en face de l'heure de la mort et de la trahison de Judas⁶. Il ne fait pas sa propre volonté, mais celle de Dieu⁷. Il semble avoir des moments d'irrésolution⁸. Dans certains cas, il est réduit à poser des questions pour se renseigner⁹. Il a des sentiments d'affection humaine¹⁰, de la piété filiale envers sa mère¹¹. Il appelle ses disciples des frères¹². On s'est souvent demandé comment un être divin a pu être en même temps un véritable homme, sans qu'on ait réussi à répondre d'une manière satisfaisante¹³. Du point de vue historique, la question est bien simple. Tout prouve que notre évangéliste partageait entièrement les vues antiques selon lesquelles des dieux pouvaient apparaître sous la forme humaine ou des hommes être aussi des dieux. Toutes sortes d'antinomies se rencontrent du reste dans notre Évangile, comme dans d'autres livres bibliques. Cela peut créer des difficultés à la dogmatique, mais non à l'histoire, qui n'a qu'à enregistrer les faits tels quels et qui constate aussi que la psychologie enfantine des anciens n'était pas celle des temps modernes.

1) Scholten, *ouv. cité*, p. 105-115; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 461.

2) Ev. VIII, 40. Comp. I, 14; III, 27; IV, 29; V, 12; etc.

3) Ev. XX, 17.

4) Ev. IV, 6-9, 31 ss.

5) Ev. XI, 33, 35-38.

6) Ev. XII, 27; XIII, 21.

7) Ev. IV, 34. Comp. VIII, 28; XV, 10.

8) Ev. VII, 8-10.

9) Ev. IX, 35-38; XVIII, 34.

10) Ev. XI, 5; XIII, 23.

11) Ev. XIX, 26 s.

12) Ev. XX, 16 s.

13) Holtzmann, *Theologie*, II, p. 461-466.



L'œuvre du Logos incarné est déjà implicitement contenue dans le prologue du 4^e Évangile, où celui-là est présenté comme la Vie et la Lumière des hommes ; car cette idée revient le plus souvent dans la suite du livre ¹. Il y est dit que Jésus est la lumière du monde ², et tout aussi expressément qu'il est la vie ³. La lumière et la vie sont indissolublement unies ⁴. Jésus procure l'une et l'autre aux hommes ⁵. La vie est opposée à la mort ⁶, et la lumière, aux ténèbres ⁷. Quelle est l'origine de ces conceptions ? Elle ne se trouve ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'enseignement de Jésus, ni dans le christianisme primitif, ni enfin dans la vieille philosophie grecque. L'influence de ces vues peut déjà être constatée chez Paul ⁸. Le langage johannique doit donc dépendre de milieux pareils. Il faut remarquer que, dans les religions de mystères, la déité qui joue le rôle de Sauveur porte le nom de Lumière, à laquelle la Vie vient fréquemment se joindre comme un complément indispensable. Cette association d'idées se rencontre dans la littérature hermétique et domine le contenu de Poimandrès. Ici l'essence du Dieu suprême est lumière et vie, et l'Homme primitif ou type y a la même essence. Les hommes sont censés être originaires du monde de la lumière et de la vie et doivent retourner à ce monde, en se débarrassant des parties inférieures de l'âme, provenant de la sphère des planètes. Dans la

1) Grill, ouv. cité, p. 1-31, 285-313 ; Bauer, à Jean I, 4.

2) Ev. VIII, 12 ; IX, 5.

3) Ev. XI, 25 ; XIV, 6.

4) Ev. I, 4 ; VIII, 12. Comp. Grill, ouv. cité, p. 308 ss.

5) Ev. V, 21, 24 s. ; VI, 33, 53, 57, 63 ; X, 10 ; XX, 31. — I, 5, 9 ; III, 19-21 ; VIII, 12. Comp. Scholten, ouv. cité, p. 116-126 ; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 447-449, 578-582 ; Grill, ouv. cité, p. 4-31.

6) Ev. V, 24 ; VI, 50 ; VIII, 51 ; XI, 25 s. : I Jean III, 14.

7) Ev. I, 5 ; III, 19-21 ; VIII, 12 ; XII, 35 s., 46 ; I Jean II, 9.

8) I Thess. V, 5 ; II Cor. VI, 14 ; XI, 14 ; Rom. XIII, 12 ; Col. I, 12. Comp. Eph. V, 8.

littérature mentionnée, la lumière et la vie apparaissent aussi comme des hypostases divines, et la première y est opposée aux ténèbres, comme dans la théologie johannique. Cette littérature est en outre si originale qu'elle ne peut pas dépendre du 4^e Évangile, et celui-ci ne dépend pas non plus directement d'elle. Les deux ont, par conséquent, pour base commune le langage de la piété des mystères. Les principes en question de notre théologie, doivent sûrement provenir de là ¹.

Dans le johannisme, il n'y a pas seulement une opposition dualiste entre la lumière et les ténèbres, entre la vie et la mort, mais aussi entre deux catégories d'hommes tout différents, dont les uns sont du monde, tandis que les autres ne le sont pas, comme Christ ne l'est pas : ils sont de Dieu ². Jésus est venu dans le monde pour procéder à un jugement qui est surtout une crise, afin que ces deux sortes d'hommes soient distingués et séparés les uns des autres ³. Ce jugement s'exerce par le fait que la lumière est venue dans le monde, que les méchants ont préféré les ténèbres à la lumière et ne sont pas venus à celle-ci, tandis que les autres, qui pratiquent la vérité et accomplissent les bonnes œuvres, l'ont fait ⁴. Nul ne peut du reste venir à la lumière ou au Christ, sans être attiré par le Père ⁵. Dieu donne à son Fils les hommes ou brebis qui lui appartiennent ⁶, afin qu'il rassemble dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés dans le monde ⁷; il aveugle et endurecit les autres pour leur perdition ⁸. Cette différence entre les bons

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 208-213; Heitmüller, *Evangelium*, p. 758-762. Comp. p. 697-699.

2) Ev. XVII, 9, 14-16; XV, 18 ss.; VIII, 47; I Jean IV, 3-6. Comp. sur ce dualisme Scholten, ouv. cité, p. 85-93.

3) Ev. IX, 39. Comp. Scholten, ouv. cité, p. 126-131; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 575-578.

4) Ev. III, 19-21. Comp. V, 41; VIII, 39 ss.; XV, 23-25.

5) Ev. VI, 44 s., 65.

6) Ev. X, 27-29; XVII, 6 ss.

7) Ev. XI, 51 s.

8) Ev. XII, 40.

et les méchants, entre les mondains et les croyants, trouve son explication dans l'opposition radicale qui existe entre Dieu et ses enfants, d'un côté, le Diable et sa progéniture, de l'autre¹. Satan, le Prince de ce monde, est naturellement aussi l'antipode du Christ². L'œuvre de celui-ci, Lumière du monde, consiste à ruiner l'empire du prince des ténèbres, à détruire les œuvres du Diable³. Ce dualisme prononcé a la plus grande analogie avec le judaïsme alexandrin, tel que vous le rencontrons chez Philon et dans la Sagesse de Salomon, ainsi que dans certains systèmes gnostiques, et il tire son origine de ce large courant contemporain, dont les antécédents remontent bien au delà de l'ère chrétienne⁴.

Le déterminisme que nous venons de constater, trouve une confirmation dans la doctrine de la nouvelle naissance exposée dans le johannisme. La régénération n'apparaît en effet pas ici comme une œuvre de sanctification, que chacun aurait à réaliser par ses propres forces, à l'instar de la repentance ou conversion, condition essentielle du salut dans la prédication de Jean-Baptiste et de Jésus, ni comme un droit filial, accordé par pure grâce divine et répondant à la foi personnelle, selon la théorie paulinienne. Dans notre système, la naissance nouvelle consiste en réalité à être engendré par Dieu, afin qu'on soit un véritable enfant de Dieu, parce qu'on vit de la vie de Dieu, d'une vie pure, juste, charitable, parfaitement vertueuse⁵. D'après certains textes, on pourrait croire que cet état spirituel est le fruit de la foi⁶. Non seulement cela ne concorde pas avec le déterminisme en question, mais il est aussi dit formelle-

1) Ev. VIII, 38-44. Comp. VI, 70; XIII, 27; Scholten, ouv. cité, p. 90-93; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 428 s.

2) Ev. XIV, 30.

3) Ev. XII, 31; I Jean III, 8. Comp. Scholten, ouv. cité, p. 140.

4) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 454-460, 483 s., 489 s.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 425-429, 540-545; Weinel, ouv. cité, § 102; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 220-223.

5) Ev. I, 12 s.; III, 3, 5 s.; I Jean II, 29; III, 9 s.; IV, 4-7; V, 1, 18

6) Ev. I, 12; I Jean V, 1.

ment que la foi est l'œuvre de Dieu et non celle des hommes¹. D'un autre côté, « naître de nouveau », dans le langage de Jean, veut dire « naître d'en haut », naître de Dieu², ou « naître d'Esprit », de l'Esprit de Dieu, en opposition à la naissance charnelle; c'est en d'autres termes une naissance surnaturelle, opposée à la naissance naturelle³. Cette naissance nouvelle, produite par Dieu, doit avoir pour conséquence que les fidèles demeurent en Dieu, que lui ou son amour demeure en eux⁴, qu'ils demeurent aussi en Christ et Christ en eux⁵, que Dieu, Christ et eux ne forment même qu'une seule unité parfaite⁶. Tout ce mysticisme, auquel se rattache aussi la doctrine johannique du baptême et de la sainte cène⁷, ne trouve pas une explication suffisante dans la tradition chrétienne, mais bien plutôt dans les religions de mystères, où la théologie johannique a puisé tant d'autres inspirations. Ces religions enseignaient réellement, depuis longtemps, que l'initiation aux mystères impliquait ou produisait une nouvelle naissance et avait pour conséquence la communion la plus intime avec la Divinité, même l'identité avec elle. La forme et le fond de notre mysticisme sont donc visiblement influencés par ces précédents⁸.

1) Ev. VI, 29.

2) Ev. III, 3, 7.

3) Ev. III, 5 s. Comp. Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 492-495; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 545-551; Holtzmann-Bauer, Loisy et Heitmüller, à Jean III, 3-8.

4) I Jean II, 5 s., 24, 27 s.; III, 17, 24; IV, 12 s., 15 s.; Ev. XIV, 23; XV, 10.

5) I Jean III, 6; Ev. XV, 1 ss.

6) Ev. XVII, 21-23, 26; XIV, 10.

7) Ev. III, 5; VI, 33-63.

8) Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 495-561; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 424, 551-568; Heitmüller, *Evangelium*, p. 743 s.; le même, *Taufe u. Abendmahl*, p. 35 s.; Windisch, à I Jean III, 9; Bauer, à Jean III, 3, et VI, 59; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 215-217; Loisy, *Revue citée*, 1914, p. 220-226.



Le mysticisme johannique a encore pris d'autres formes qu'il faut signaler. Il s'exprime dans cette parole prêtée à Jésus : « La volonté de mon Père, c'est que quiconque contemple le fils et croit en lui, ait la vie éternelle¹. » Cette parole s'explique le mieux par la suivante, où le mysticisme se rapporte à Dieu : « Nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté, mais nous savons ceci : quand ce que nous serons sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est² ». L'idée exprimée ici peut se résumer en deux mots : divinisation par la vue de Dieu. Elle porte sans doute un cachet eschatologique. La divinisation par la vue de Dieu est transportée dans l'avenir. Mais elle est indépendante de l'eschatologie et peut se passer d'elle, comme on le voit dans la parole précédente, se rapportant au Christ.

Sur quel sol a poussé ce mysticisme ? Il n'a de vrais parallèles ni dans l'Ancien Testament et le judaïsme, ni dans l'Evangile authentique de Jésus et le christianisme primitif, ni dans le paulinisme. Il faut donc que nous cherchions ces parallèles ailleurs. Nous les trouvons dans la piété hellénistique, même sous une double forme. Nous voyons d'abord que le point culminant de toutes les solennités de mystères et de tous les rites d'initiation, c'est « l'époptie ». Après de longues préparations, comprenant des jeûnes, des purifications et des pénitences, le myste peut contempler la déité adorée. Primitivement, ce but suprême de la cérémonie fut sans doute atteint d'une manière artificielle : à un moment donné, on aura vu les saintes images de la divinité, au milieu de ténèbres secrètement éclairées par une lumière magique. Dans la suite, on

1) Ev. VI, 40.

2) I Jean III, 2.

aura raffiné ce spectacle, en produisant l'extase par certains moyens appropriés, pour permettre au myste de contempler ainsi l'image divine, l'effet de l'extase passant pour une réalité objective. Cette contemplation était censément une divinisation du myste. Voilà pourquoi celui-ci fut revêtu du costume de la déité¹.

Le second point d'attache de notre mysticisme se trouve dans la piété astrologique, d'origine chaldéenne, mais ayant trouvé plus tard un puissant écho dans le monde gréco-romain. A partir de Platon, les astres sont, dans la piété de beaucoup de milieux philosophiques, les dieux visibles. L'astronomie et l'astrologie ont pris ainsi une teinte de piété et de théologie. Le sage qui se plonge dans le monde céleste, ce cosmos plein de beauté et d'harmonie, ressent en quelque sorte une union mystique avec ces puissances divines ; il se sent élevé au-dessus de toutes les petites misères de la terre. L'âme, originaire du ciel, retrouve là sa vraie patrie. L'un des principaux témoins de ce point de vue est Philon. Encore pour lui, l'astronomie est une science divine et la source de la philosophie. Nous constatons aussi chez lui la transition entre cet enthousiasme rationnel, d'origine astronomique, et le mysticisme proprement dit, consistant à voir Dieu. Toute la piété de Philon culmine au fond dans ce dernier mysticisme ; mais elle plonge également ses racines dans la religion des mystères. Une piété toute semblable à celle de Philon s'exprime dans les écrits hermétiques².

Un trait original du 4^e Évangile, c'est que la contemplation mystique qui divinise l'homme, se réalise dans l'image du Fils de Dieu vivant sur la terre³. On pourrait objecter qu'abstrac-

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 196-200 ; Loisy, *Revue citée*, 1913, p. 200 ss., 217 ss.

2) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 200-203. Comp. Cumont, *ouv. cité*, p. 255-269 ; le même, *Le mysticisme astral dans l'antiquité* ; Staerk, *ouv. cité*, II, p. 120-122, 139-141 ; Jeremias, *Handbuch*, chap. IV s.

3) Ev. VI, 40.

tion faite du passage cité de I Jean il n'est question nulle part, dans les écrits johanniques, de la divinisation des croyants. Mais il ne faut pas perdre de vue que celle-ci et l'idée de vie éternelle sont corrélatives: Le privilège de la Divinité sur les hommes est précisément qu'elle possède la vie éternelle. Et les hommes qui acquièrent cette vie, sont par cela même élevés dans la sphère divine. Dans les milieux chrétiens, on préférerait toutefois ne pas porter l'accent sur la divinisation des fidèles, comme cela se faisait dans les religions de mystères; on parlait plus volontiers de la vie éternelle, qui était son équivalent¹.

Éclairé par ce résultat, on comprend seulement toute la portée de ce passage de notre Évangile : « La Parole est devenue chair et elle a séjourné au milieu de nous, et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique envoyé par son Père... De sa plénitude nous avons tous reçu grâce sur grâce². » Les témoins croyants de la vie de Jésus ont contemplé Dieu dans cette image divine et ont été inondés de la plénitude des forces d'en haut; ils ont vu le Père dans le Fils³, et c'est ainsi que le Père a fait sa demeure auprès d'eux⁴. Ils ont été élevés avec le Fils dans le domaine de la vie divine et éternelle. Jésus dit en effet : « Le monde ne me voit plus, mais vous me voyez, parce que je vis et que vous vivrez⁵. » Cette contemplation s'achèvera dans l'éternité⁶.

S'il est urgent de contempler Dieu le Père dans le Fils, il ne l'est pas moins d'écouter la parole de celui-ci; car elle produit la foi⁷. Les Juifs se perdent pour ne l'avoir pas écoutée⁸. Les fidèles doivent y demeurer⁹. Jésus les recommande à Dieu,

1) Ev. III, 14-16; V, 24; VI, 40, 47, 54; X, 28.

2) Ev. I, 14, 16.

3) Ev. XIV, 9.

4) Ev. XIV, 23.

5) Ev. XIV, 19.

6) Ev. XVII, 24.

7) Ev. IV, 41, 50.

8) Ev. VIII, 37, 43. Comp. V, 38.

9) Ev. VIII, 31.

pour l'avoir gardée¹. Demeurer en Christ, ou conserver en soi sa parole, est identique². Posséder la parole du Christ, c'est se distinguer essentiellement du monde³. Dieu aime ceux qui la gardent et demeure chez eux⁴. Ceux qui l'écoutent possèdent la vie éternelle⁵. Ceux qui y demeurent sont de vrais disciples de Jésus, ils connaissent la vérité et sont libres⁶. On sera jugé ou non suivant l'attitude prise à l'égard de cette parole⁷. Car Jésus n'annonce que ce qu'il a vu et entendu de toute éternité auprès de Dieu; en sorte que sa parole est la parole même de Dieu⁸. On ne saurait méconnaître l'analogie entre cette importance accordée à la parole divine ou sacrée et celle que nous avons constatée dans les religions antiques⁹.

Dans I Jean I, 1-4, l'introduction à toute cette épître, qui relève de prime abord le point cardinal de son contenu, on voit toute la valeur de la parole de vie et de ce que les disciples ont contemplé et touché. C'est là également le but de tout l'Évangile, principalement écrit pour qu'on croie que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et qu'ainsi on ait la vie éternelle¹⁰. Aussi la foi ne consiste-t-elle pas ici à croire de simples données isolées, comme l'effet rédempteur et justificatif de la mort et de la résurrection de Jésus, à la façon paulinienne, mais à se plonger dans la plénitude de la personnalité du Christ. Comme Moïse a élevé le serpent pour le rendre visible aux yeux de tout le peuple, ainsi Dieu a élevé son Fils, afin que tous puissent le contempler et trouver par la foi en lui la vie éternelle. C'est dans ce sens et non dans

1) Ev. XVII, 6, 8.

2) Ev. XV, 7.

3) Ev. XVII, 14.

4) Ev. XIV, 23.

5) Ev. V, 24.

6) Ev. VIII, 31 s.

7) Ev. XII, 47 s.

8) Ev. III, 11, 34; VII, 16; VIII, 26, 28, 38, 40, 47; XII, 49; XIV, 10.

9) Voir ci-dessus, p. 281.

10) Ev. XX, 31.

celui de la mort expiatoire de Jésus Christ, qu'il faut comprendre le fameux texte en question¹. On peut dire que toute l'œuvre rédemptrice du Logos fait chair consiste principalement à se faire connaître comme la Lumière et la Vie du monde, pour faire connaître Dieu, avec lequel il est un, et sauver ainsi les croyants des ténèbres et de la mort². Ce qui distingue essentiellement le johannisme de tous les autres types doctrinaux du Nouveau Testament, c'est qu'il fait commencer la vie éternelle dès ce monde; ce trait tient à sa doctrine christologique du Logos et a une influence héliénistique correspondante³.

Sur la contemplation et la foi mystiques repose finalement la gnose du johannisme; qui n'est pas une connaissance purement intellectuelle. La connaissance dans nos écrits a un caractère mystique, basé sur la contemplation de Dieu et consistant en elle, sur la révélation de Dieu et de Jésus-Christ⁴. Les croyants connaissent Dieu et le Christ parce qu'ils sont connus d'eux⁵. Aussi la vérité a-t-elle de la parenté avec la grâce⁶; elle est une force vive qui procure la liberté⁷; elle est obtenue, comme dans les mystères, par la consécration⁸. Le résumé de ce mysticisme est contenu dans cette parole : « Te connaître, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ⁹. » Tout cela plonge de nouveau ses racines dans le sol de la piété hellénistique et orientale¹⁰.

1) Ev. III, 14-16. Comp. VIII, 28.

2) Scholten, ouv. cité, p. 115 ss.; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 480 ss.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 520 ss.

3) Grill, ouv. cité, p. 321 ss.

4) Ev. XIV, 19-21; XVII, 6-8; VI, 68 s.

5) Ev. X, 14 s.; XV, 15. Comp. Matth. XI, 27; I Cor. XIII, 12; VIII, 2 s.

6) Ev. I, 14, 17.

7) Ev. VIII, 32.

8) Ev. XVII, 17. Comp. XIV, 6.

9) Ev. XVII, 3.

10) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 203-208. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 409-432, 536-538; Weinel, ouv. cité, p. 472-474, 484-486, 488 s.; Bauer, à Jean VI, 69.

CHAPITRE VII

Christologie mythique et légendaire.

Dans les pages précédentes, nous avons déjà rencontré bien des éléments mythiques et légendaires, sans en avoir relevé ce caractère. Nous devons pourtant consacrer un chapitre spécial à ce sujet, tellement vaste qu'il est presque inépuisable, afin de signaler au moins quelques-uns des mythes et des légendes christologiques les plus importants dans la première littérature chrétienne.

Au seuil de l'histoire évangélique dans Marc, se trouve le récit du baptême et de la tentation de Jésus¹. Et les Logia, après avoir parlé du ministère de Jean-Baptiste, racontent aussi, sous une autre forme, cette même tentation, qui suppose que Jésus avait auparavant reçu le baptême et l'assurance d'être le Messie ou Fils de Dieu, puisque le Diable lui donne ce titre dans leur entretien². Tant qu'on a considéré ces récits comme de l'histoire pure, ils ont jeté la théologie moderne dans les plus cruels embarras³.

A la base du récit du baptême, il y a certainement le fait historique que Jésus s'est vraiment fait baptiser par Jean. Ce fait est d'autant plus authentique que l'Église ne l'aurait pas inventé; car elle a eu quelque peine à le concilier avec la glorification postérieure si rapide du Christ et a dû recourir à certains détours pour y arriver, comme on le voit dans le premier Évangile⁴. Mais on ne se contente pas de rapporter ce fait; on ajoute qu'au moment du baptême les cieux s'ou-

1) I, 9-13.

2) Matth. IV, 1-11; Luc IV, 1-12.

3) Hase, ouv. cité, § 38, 40.

4) Matth. III, 14 s. Comp. Keim, ouv. cité, I, p. 529 ss.; Hase, ouv. cité, p. 295 ss.

vrèrent, que l'Esprit de Dieu descendit sur Jésus en forme de colombe et qu'une voix céleste se fit entendre, disant : « Tu es mon Fils bien-aimé; en toi je prends plaisir¹. » Ceci n'est plus de l'histoire, mais un trait légendaire et doctrinal, inventé par l'Eglise dans un but déterminé.

Beaucoup de théologiens modernes ont pensé que ce trait doit nous orienter sur la naissance de la conscience messianique de Jésus. L'évangéliste, au contraire, a voulu expliquer par là comment l'élément divin, agissant en Jésus, s'est uni à sa nature humaine. Il s'est placé au point de vue paulinien, comme il le fera fréquemment. Il a voulu dire que, dès le début du ministère de Jésus et dans toute son activité messianique terrestre, l'union la plus intime existait entre lui et l'Esprit de Dieu, qu'il n'était que l'agent de celui-ci ou qu'il y avait identité entre les deux. Voilà pourquoi Marc présente aussi Jésus comme le Fils de Dieu pendant sa carrière terrestre². Et dans la plupart de ces cas, le titre de Fils de Dieu a une tendance métaphysique, comme dans le paulinisme³. Une série d'indices prouvent en outre que le baptême de Jésus fut longtemps regardé, dans beaucoup de milieux chrétiens, comme un fait d'une importance de premier ordre; on y vit le moment de la régénération de Jésus. Cette importance fut ensuite effacée par l'idée johannique que le Christ est l'incarnation du Logos et par celle de la naissance surnaturelle de Jésus, dont il sera question plus loin⁴.

D'autre part encore, on voit que nous nous trouvons ici en face d'une conception postérieure; car primitivement les chrétiens pensaient que la messianité de Jésus n'avait com-

1) Marc I, 10 s.

2) I, 34; III, 14; V, 7; IX, 7; XIII, 32; XIV, 61 s.; XV, 39. Comp. I, 24; VIII, 29.

3) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 65-70. Comp. Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 338, 692; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 45 ss., 97-99; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 338-340.

4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 324 ss.

mencé qu'avec sa résurrection et son élévation au ciel¹. Plus tard seulement, on crut qu'il était devenu le Messie dès le baptême et l'effusion du saint Esprit sur lui, comme nous le voyons chez Marc et ailleurs². Il paraît aussi que la parole prêtée à la voix céleste par le second Évangile, dans sa teneur actuelle, n'est pas originelle et que cette parole disait d'abord : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui »³.

Au récit du baptême de Jésus, fait pendant celui de sa tentation. Les deux forment une sorte de préambule à la carrière publique de Jésus. Dans le second Évangile, le récit de la tentation paraît abrégé comparativement à celui des deux autres Synoptiques. Il est cependant complet en lui-même. Dans l'opinion juive, il était admis que le Messie aurait à vaincre Satan, à ruiner son règne démoniaque. L'épisode de la tentation est comme le prélude à cette lutte gigantesque. Et comme Christ avait pour mission de détruire le règne de Satan, il est attaqué par son adversaire, dès qu'il est armé pour la lutte par l'Esprit d'en haut. Cette lutte a lieu au désert, qui passait pour le séjour des mauvais Esprits. Elle dure quarante jours, sans doute parce que le peuple d'Israël fut éprouvé quarante ans au désert. Peut-être que les quarante jours de jeûne attribués à Moïse et à Elie sur le mont Horeb⁴, ont aussi contribué à fixer la durée de la tentation. Jésus était au désert avec les bêtes sauvages, c'est-à-dire dans une solitude complète et sans aucun secours humain, ne pouvant compter que sur son propre pouvoir et l'assistance divine. On voit que le récit sous la forme simple de Marc est déjà légendaire et symbolique. La forme plus complète des Logia ne fait qu'accentuer ce caractère. Là le Diable joue un rôle tout particulier, apparaissant et se comportant comme un véritable personnage, disposant de

1) Rom. I, 4; Act. II, 32-36; XIII, 33.

2) Act. X, 38.

3) Holtzmann, à Luc III, 22; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 692; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 86, 411 s.; Harnack, *ouv. cité*, p. 216-219.

4) Ex. XXXIV, 28; I Rois XIX, 8.

Jésus à son gré, le plaçant sur le faite du temple de Jérusalem, le menant ensuite sur une haute montagne d'où il lui montre tous les royaumes du monde et leur gloire, lui offrant même ceux-ci, s'il consent à l'adorer. Voilà autant de données qui sortent visiblement du domaine de la réalité. Touchant cette tentation, des influences étrangères concernant d'autres héros exposés à de grandes épreuves et sortis victorieux de la lutte, se sont peut-être fait sentir dans quelques mesure¹. Dans la pensée de l'Église primitive, le récit de la tentation chez Mathieu et Luc avait aussi un but apologétique; il devait expliquer pourquoi le Christ ne répondait pas à l'image messianique traditionnelle rêvée par les Juifs, brillant par son éclat extérieur, en particulier par la domination politique sur tous les royaumes du monde, mais avait une apparence extrêmement humble, dans la personne du charpentier ou du simple prophète de Nazareth².

Nous avons vu que, sous l'influence de la théologie apostolique, Jésus a été appelé Fils de Dieu dans l'Évangile de Marc et aussi dans le récit de la tentation provenant d'une source commune à Mathieu et à Luc. Ceci est encore le cas dans un autre passage emprunté probablement à la même source. Nous voulons parler de la fameuse déclaration d'après laquelle Jésus aurait dit un jour que tout lui a été transmis par le Père et que nul ne connaît ou n'a connu le Fils que le Père, ni le Père que le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler³. C'est là un essai de spéculation christologique, préluant à celle qui est contenue dans le 4^e Évangile, ou bien une profession de foi chrétienne, plutôt qu'une parole authentique de Jésus⁴. Il semble

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 338, 418-21; Gunkel, *Verständnis*, p. 70 s.; Holtzmann, *Synoptiker*, p. 45-48; Loisy, aux récits de la tentation; Carpenter, *The first three Gospels*, 4^e éd., p. 134-143; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 57; Jeremias, *Hundbuch*, p. 213 s.

2) J. Weiss, à Matth. IV, 1 11; le même, *Urchristentum*, p. 95.

3) Matth. XI, 27; Luc X, 22.

4) Loisy, *Quatrième Évangile*, p. 103; le même, *Synoptiques*, I, p. 194, 908-911.

même que tout le morceau de Mathieu dont la déclaration en question fait partie ¹, soit une espèce de psaume imité de l'Ecclésiastique et dû à un chantre ou prophète chrétien et nullement à Jésus ².

Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce titre messianique soit mis faussement dans la bouche de Jésus, puisque celui de Fils de l'homme, qui revient si fréquemment dans tous nos Évangiles et aussi déjà dans les Logia, n'a guère ou point été employé par Jésus lui-même ³. Pour comprendre ce phénomène, il ne faut pas perdre de vue qu'aucun de nos Évangiles, ni même les Logia, notre plus vieille source évangélique, n'ont été écrits dans un but historique, mais dans un but didactique, parénétique, apologétique et surtout christologique. Pendant assez longtemps, on ne sentait assurément nul besoin de mettre l'histoire évangélique par écrit, parce qu'on attendait le prochain retour du Christ et la fin imminente du monde. Et quand on s'est mis à la tâche, l'apologie christologique avait déjà pris tellement le dessus, parmi les chrétiens, qu'elle domine toutes les rédactions évangéliques parvenues jusqu'à nous. On peut encore constater que cette tendance n'a fait qu'aller en augmentant. Pour cela, on n'a qu'à comparer attentivement les Logia avec l'Évangile de Marc, celui-ci avec les deux autres Synoptiques et les trois premiers Évangiles avec le quatrième.

* * *

Nous ne pouvons pas fournir ici les preuves détaillées de ce que nous venons d'avancer. On les trouve d'ailleurs dans de nombreux travaux spéciaux. Mais nous voulons au moins relever quelques traits caractéristiques empruntés surtout à

1) Matth. XI, 25-30.

2) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 667-670; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 127, 256, 908-915; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 345-352; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 58-63. Comp. Harnack, *ouv. cité*, p. 18 s., 152 s., 167, 189-216.

3) Voir ci-dessus, p. 158.

l'Évangile de Marc, le plus ancien de nos Évangiles canoniques, pour justifier en partie notre dire ¹.

Nous avons vu que le but essentiel du second Évangile est de démontrer que Jésus est le Messie ou Fils de Dieu. L'argument principal employé à cet effet, c'est le miracle. Or voilà une déviation tendanciuse et doctrinale de l'Évangile authentique. Car lorsque, vers la fin du ministère de Jésus, ses disciples arrivèrent à la conviction qu'il était le Christ, il leur défendit expressément d'en parler à personne ². C'est une preuve évidente qu'il n'a pas fait de miracle ni autre chose pour établir sa messianité. Aussi quand, un jour, les pharisiens lui demandèrent un signe spécial, un miracle extraordinaire, pour fonder son autorité, il s'y refusa catégoriquement ³. Il en résulte qu'il était très sobre en fait de merveilleux et qu'on se méprend complètement sur son vrai caractère, en voulant le juger d'après les miracles nombreux et extravagants qu'on lui attribua plus tard ⁴. Il en appert aussi qu'à l'instar des docteurs juifs Jésus se contentait d'opérer certaines guérisons ou, dans le langage du temps, de chasser des démons ⁵. La justesse de cette déduction est confirmée par les Logia, où le ministère de Jésus ne consiste qu'à prêcher l'Évangile et à opérer certaines guérisons. Malgré cela, Marc s'arrête fort peu à l'enseignement de Jésus, mais d'autant plus aux miracles, pour démontrer son pouvoir, sa supériorité et son autorité extraordinaires, présentés généralement comme une partie intégrante de sa personne ⁶.

1) Ceux qui voudront approfondir davantage le vrai caractère de cet Évangile, trouveront d'excellents guides en J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, et Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*.

2) Marc VIII, 27-30.

3) Marc VIII, 11-13.

4) Wernle, *Quellen des Lebens Jesu*, p. 60 s.

5) Matth. XII, 27 ; Luc XI, 19.

6) I, 7 s., 23, 24, 27, 34, 41 s. ; II, 8-11, 28 ; III, 3-5, 10 s. ; IV, 38-41 ; V, 7 s., 30, 41 s. ; VI, 2, 7, 14, 41-44, 48-51, 56 ; VII, 33-35 ; VIII, 4-9, 22-25, 38 ; IX, 17-27 ; X, 51-53 ; XI, 13 s., 20 ; XIII, 26 s. ; XVI, 6.

On voit par là combien la légende et le mythe ont déjà envahi notre Évangile le plus ancien. Par une série de comparaisons entre certains traits de cet Évangile et des autres, il sera facile de montrer que cet élément surtout est allé en augmentant dans la suite. Ainsi Marc ne sait encore rien d'une naissance surnaturelle de Jésus; Matthieu et Luc racontent par contre, outre cette naissance, nombre d'autres miracles se rapportent à elle et à l'enfance de Jésus¹. D'après le premier, Jésus seul vit s'ouvrir les cieux et descendre l'Esprit de Dieu sur lui, au moment de son baptême, et à lui seul s'adressa la voix céleste², ce qui pourrait être une simple vision personnelle; les Évangiles plus récents donnent à ce double trait un caractère plus objectif et merveilleux³. Dans le plus ancien récit sur la fille de Jaïr, le père annonce seulement à Jésus qu'elle est à toute extrémité, et Jésus constate ensuite qu'elle n'est pas morte, mais qu'elle dort⁴; plus tard on fit dire au père que sa fille était réellement morte⁵. Marc et Matthieu racontent fort simplement la vocation des premiers disciples de Jésus⁶; Luc y rattache le récit d'une pêche miraculeuse⁷. Dans des cas où Marc ne parle que de la guérison de quelques malades, les deux autres Synoptiques prétendent que tous les malades furent guéris par Jésus⁸. Ou bien quand, d'après le premier, Jésus se contente d'enseigner, les autres lui font aussi guérir des malades ou ne lui font pas faire autre chose⁹. Ailleurs

1) Matth. I s.; Luc I s.

2) Marc I, 10 s.

3) Matth. III, 17; Luc III, 22; Jean I, 32 s. Comp. Carpenter, ouv. cité, p. 129-134; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 340; II, p. 470; Loisy, *Quatrième Évangile*, p. 227-230.

4) Marc V, 23, 39.

5) Matth. IX, 18; Luc VIII, 42.

6) Marc I, 16-20; Matth. IV, 18-22.

7) Luc V, 1-11. Comp. Jean XXI, 2-8.

8) Marc I, 34; III, 10. Comp. Matth. VIII, 16; XII, 15; Luc IV, 40; VI, 19.

9) Marc II, 2; VI, 34; X, 1; XI, 17 s. Comp. Matth. XIV, 14; XIX, 2; XXI, 14; Luc, V, 17.

encore. dans ces deux Évangiles, se manifeste la même exagération du merveilleux¹. Nous savons déjà que, dans le 4^e Évangile, le plus récent de tous, les miracles sont encore grossis², et cela dans l'intérêt de la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu³.

Le courant en question a produit d'autres résultats dignes d'être relevés ici. Dans la parabole du Figueur stérile, celui-ci représente évidemment le peuple juif, infidèle envers Dieu et, par suite, menacé d'être exterminé⁴. Or cette parabole paraît avoir servi de point de départ à la formation du récit de l'un des miracles les plus étranges et invraisemblables de l'histoire évangélique. Marc raconte en effet que Jésus, se rendant de Béthanie à Jérusalem et ayant faim, s'approcha d'un figuier pour cueillir du fruit, mais n'en trouva point, ce qui le porta à maudire l'arbre, afin de le faire périr sur le champ et de ne plus lui permettre de porter jamais du fruit; et pourtant ce n'était pas le temps des figues⁵. Les récits de la multiplication miraculeuse des pains⁶, paraissent également être la transformation en merveilles de certains actes et paroles symboliques, surtout des agapes fraternelles, pratiquées par les premiers chrétiens et tout d'abord par Jésus et ses disciples, de son vivant⁷. Il en est probablement de même des deux pêches miraculeuses racontées dans les Évangiles⁸.

1) Matth. IV, 23 s. ; IX, 35 ; XV, 30 s. ; XVII, 24-27 ; Luc VII, 11-17, 21 ; XVII, 11-19 ; XXII, 51.

2) Voir ci-dessus, p. 285.

3) Jean XX, 30 s.

4) Luc XIII, 6-9.

5) Marc XI, 12-14, 20 s. Comp. Holtzmann, *Synoptiker*, p. 90 s. ; Loisy, *Synoptiques*, II, p. 285-287 ; le même, *Évangile selon Marc*, p. 326-329 ; Carpenter, ouv. cité, p. 175-179.

6) Marc VI, 31-44 ; VIII, 1-8.

7) Holtzmann, *Synoptiker*, p. 78-81 ; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 353-355 ; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 212-221 ; Carpenter, ouv. cité, p. 186-189 ; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 936-938 ; le même, *Évangile selon Marc*, p. 191-196 ; Goguel, *Eucharistie*, p. 51 ss.

8) Luc V, 1-11 ; Jean XXI, 1-14. Comp. Loisy, *Synoptiques*, I, p. 443-446 ; le même, *Quatrième Évangile*, p. 933-938 ; Carpenter, ouv. cité, p. 183-186.

Nos Évangiles ayant été principalement écrits dans un but apologétique et christologique, on y a accumulé le plus de miracles possibles¹. Mais il faut conclure des constatations que nous venons de faire que cette tendance, fort bien reconnaissable dans les récits évangéliques, s'est assurément exercée sur la tradition chrétienne avant que ceux-ci fussent mis par écrit. Une réserve d'autant plus grande s'impose donc à l'observateur judicieux concernant tout le merveilleux contenu dans les Évangiles².

*
* *
*

Une grande préoccupation de l'Église apostolique fut l'incrédulité du peuple juif, du peuple élu, qui, suivant l'opinion traditionnelle, devait occuper le premier rang dans le royaume de Dieu. On ne put s'expliquer ce problème qu'en admettant un endurcissement providentiel, au moins momentané, des Juifs, comme l'apôtre Paul l'a exposé avec le plus de netteté³. Cette pensée paulinienne a dominé notre évangéliste et lui a inspiré une série de considérations fort peu historiques, qui montrent la doctrine prédestinatienne sous un nouveau jour. En face des nombreux miracles relatés par Marc et destinés à établir la messianité de Jésus, on devait être doublement choqué de l'incrédulité persistante des Juifs. Il cherche à résoudre ce problème de la manière suivante, qui est vraiment singulière et a complètement faussé bien des traits de nos Évangiles. Jésus ne voulait pas du tout faire connaître sa

1) Voir en particulier Matth. VIII s. Comp. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 70 ss.

2) Sur les miracles évangéliques, voir Keim, *ouv. cité*, II, p. 125-204; Hase, *ouv. cité*, § 43 s.; Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, VII, p. 378-386; B. Weiss, *Leben Jesu*, 2^e éd., I, p. 447-474; Beyschlag, *Leben Jesu*, 2^e éd., I, p. 288-321; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, II, p. 61-85; Stapfer, *Jésus-Christ*, II, chap. x; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 148-152; Carpenter, *ouv. cité*, p. 152-194; Schmidt, *Die Geschichte Jesu*, II, p. 258-265; Weinel, *ouv. cité*, p. 143-147.

3) Rom. IX-XI. Comp. I Pierre II, 7 s.

messianité aux Juifs. Voilà pourquoi il a défendu aux démons, qui possédaient le secret de celle-ci en vertu de leur savoir supérieur, de trahir ce secret au public¹. Dans le même but, il a défendu aux malades guéris par lui de faire connaître autour d'eux le pouvoir extraordinaire dont il était dépositaire et qui aurait trahi sa messianité². Enfin, quand les disciples étaient arrivés à la conviction que Jésus était le Messie, ils ont aussi dû en garder le secret pour eux seuls³.

Il y a plus. Aux yeux de l'évangéliste, Jésus n'a pas prêché l'Évangile aux Juifs pour leur faire connaître la vérité, les amener à la repentance et les conduire au salut, mais il leur a parlé uniquement en paraboles énigmatiques, afin qu'ils ne pénétrassent pas le mystère du royaume de Dieu, qu'en regardant ils ne vissent point, qu'en entendant ils ne comprissent point, et cela pour qu'ils ne pussent ni se convertir ni obtenir le pardon⁴. Ce point de vue postérieur et doctrinaire est en flagrante contradiction avec la vérité historique. D'après celle-ci, Jésus annonçait l'Évangile dans un grand nombre de paraboles, selon que ses auditeurs pouvaient les comprendre, comme Marc le rapporte lui-même dans une parole provenant évidemment d'une vieille source⁵. Il s'est positivement servi de la forme parabolique dans son enseignement, parce qu'elle était plus populaire et plus accessible au grand nombre qu'une forme abstraite. Aussi les paraboles authentiques de Jésus n'avaient-elles besoin d'aucune explication, et lui-même n'en a certainement jamais donné. Plus tard seulement, les prédicateurs chrétiens, voulant faire de ces paraboles des applications nouvelles, ont cru devoir y ajouter des explica-

1) Marc I, 25, 34 ; III, 12.

2) Marc I, 44 ; V, 43 ; VII, 36 ; VIII, 26.

3) Marc VIII, 30 ; IX, 9.

4) Marc IV, 10-12. Comp. v. 34.

5) IV, 33.

tions, dont Marc nous a conservé un exemple, mis à tort dans la bouche de Jésus¹.

La théorie prédestinatienne de notre évangéliste est aussi démentie par des faits patents. Nous voyons, en effet, bien des fois Jésus entouré d'une foule enthousiaste, qui boit ses paroles et qui est ravie de son enseignement². Et lui-même fait tout son possible pour répandre la vérité de l'Évangile parmi son peuple³. Il est heureux du bon accueil fait à sa prédication et il parle avec bonheur de ceux qui en profitent⁴. Vu toutefois la grande importance accordée par l'évangéliste à la théorie en question, celle-ci ne s'exprime pas seulement dans certains détails, mais aussi dans l'ensemble de son livre. C'est bien sous cette influence que la première partie de notre Évangile tend en somme à prouver que le ministère de Jésus parmi son peuple fut perdu et que le Seigneur s'est, en fin de compte, exclusivement occupé de ses disciples⁵. C'est déjà le courant qui sera accentué plus nettement et rigoureusement dans le 4^e Évangile, où le salut n'est point destiné à la foule incrédule des Juifs⁶, et où Jésus restreint, sur le déclin de sa carrière publique, son enseignement au cercle intime de ses disciples⁷. Notre évangéliste, partageant l'opinion paulinienne qu'Israël fut endurci en vue du salut des païens⁸, montre finalement un centurion romain, type du monde païen, proclamant sa foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu ou Messie, qui venait au contraire d'être définitivement rejeté par les Juifs⁹. Tous les théologiens

1) IV, 13-20.

2) Marc I, 22 ; II, 2 ; III, 9, 20 ; VI, 34 ss.

3) Marc I, 38 s. ; II, 13 ; III, 31 ss. ; IV, 1 ss. ; VI, 34.

4) Marc III, 31-35.

5) VIII, 27-X, 45. Comp. J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 161 ss., 226 ss.

6) Jean I, 11 ; II, 24 ; X, 24 ss. ; XII, 37-40.

7) Jean XIII-XVII.

8) Marc XIII, 10.

9) Marc XV, 11 ss. 39.

clairvoyants et indépendants se prononcent de plus en plus en faveur des thèses qui viennent d'être exposées¹.



Ces thèses prouvent clairement que déjà notre plus ancien Évangile, qui a ensuite servi de source aux deux autres Synoptiques, renferme de graves altérations de la vérité historique. Beaucoup d'autres preuves pourraient être ajoutées pour compléter la démonstration. Tout le monde peut maintenant s'en rendre compte par le commentaire de Loisy sur l'Évangile de Marc. Nous devons nous contenter ici de citer encore une série d'exemples se rapportant spécialement à notre sujet.

Ainsi Jésus est censé faire allusion de bonne heure à sa mort, en disant, à propos de la question du jeûne, que le temps viendra où lui, l'époux de la grande noce messianique, sera enlevé aux siens et qu'alors ils jeûneront², ce qui est une anticipation évidente et inauthentique³. Une autre anticipation du même genre est la fin du récit touchant l'homme à la main sèche guéri par Jésus, où il est dit que les pharisiens allèrent se concerter avec les hérوديens sur les moyens de perdre Jésus⁴. Plus loin, Jésus ne se contente plus de simples allusions à sa mort, faites en passant; il rattache à la cène de Césarée de Philippe et à la confession de Pierre l'annonce qu'il aura beaucoup à souffrir, qu'il sera rejeté par les anciens, les chefs des prêtres et les scribes, qu'il sera mis à mort, mais qu'il ressuscitera au bout de trois jours. Pierre veut détourner Jésus de ce triste

1) Jülicher, *Gleichnissreden Jesu*, 2^e éd., I, p. 118 ss., 134 s., 146 ss.; Holtzmann, *Synoptiker*, p. 69-73, 128-130; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 170 ss.; le même, à Marc IV, 1-34; Wendling, *Ur-Marcus*, p. 4-6, 35 s.; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 729-759, 773-775; le même *Évangile selon Marc*, p. 121-138, 144-146; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 79-81.

2) Marc II, 20.

3) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 342; Wellhausen, J. Weiss et Loisy, à ce texte; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 48 s.

4) Marc III, 6. Comp. Holtzmann, J. Weiss et Loisy, à ce texte.

sort, mais est sévèrement réprimandé par lui à cet égard¹. Cette annonce lugubre, Jésus l'aurait même répétée deux fois, bientôt après, il aurait encore précisé davantage ces événements, disant expressément qu'il sera livré aux païens, qui se joueront de lui, lui cracheront au visage, le flagelleront et le tueront².

Ces déclarations sont visiblement dominées par une préoccupation théologique et apologétique. Elles doivent montrer que le Christ a prévu sa fin tragique et que celle-ci entraine, par conséquent, dans le plan providentiel de Dieu. Notre auteur paulinien combine sans doute avec cette justification des souffrances et de la mort de Jésus une autre préoccupation, celle de mettre en évidence que les apôtres judéochrétiens ont été fort lents à comprendre le mystère de sa mort et de sa résurrection. Car une autre thèse favorite et purement théorique de notre Évangile est positivement l'inintelligence des premiers apôtres concernant la passion et d'autres traits de l'Évangile³. On ne peut d'ailleurs pas citer les paroles mêmes que Jésus aurait dites relatives à sa mort et à sa résurrection; on est réduit à affirmer qu'il a prédit l'une et l'autre; et son assertion se formule uniquement d'après les faits accomplis. Nous savons au contraire que les apôtres ont été surpris par chacun de ces faits. Il serait inconcevable que les événements les eussent trouvés ainsi au dépourvu, si Jésus en avait parlé si clairement et instamment. D'autre part, nous apprenons que, la veille même de sa mort, Jésus fut loin d'avoir une prévision aussi nette de son sort futur; il ne parle ni de sa mort ni de sa résurrection, mais seulement de la venue imminente du royaume de Dieu⁴. Il faut dire encore que la mise en scène des prédictions

1) Marc VIII, 31-33.

2) Marc IX, 31; X, 33 s.

3) Marc IV, 13; VI, 52; VIII, 17, 21, 32 s.; IX, 6, 10, 19, 32. Comp. X, 10, 38; XIV, 4-9, 37-40; Loisy, *Synoptiques*, I, p. 945, 1004-1006, etc.; le même, *Évangile selon Marc*, p. 17-19, etc.; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 81 s.

4) Marc XIV, 25; Luc XXII, 16, 18.

en question est contradictoire. Jésus vient en effet de défendre aux apôtres de le dire Messie¹, et lui-même est supposé se donner pour tel en public, non-seulement par le titre de Fils de l'homme qu'il s'attribue, mais aussi par la définition précise de son avenir messianique².

Dans d'autres textes, Jésus est censé avoir prévu et prédit sa mort, en lui attribuant même une valeur rédemptrice³; mais ils ne semblent pas non plus authentiques⁴. Si ces prévisions et prédictions apparaissent comme des inspirations de la théologie apostolique, où la mort rédemptrice de Jésus joue un si grand rôle, voici un fait qui n'aura pas été inventé par cette théologie, qu'il contredit, mais qui doit être d'autant plus historique : au moment où Jésus se rendit en Gethsémané avec ses disciples, il les engagea vivement à se munir d'épées, ce qu'ils firent⁵. D'après cela Jésus, loin d'avoir eu depuis longtemps la pensée et le désir d'aller au-devant de sa mort rédemptrice, en vue du salut du monde, a donc voulu éviter, si possible, la mort et a même songé à se défendre contre ses agresseurs éventuels⁶.

Il faut encore signaler ici le récit de la transfiguration de Jésus. Il nous apprend que, six jours après la scène de Césarée de Philippe, Jésus prit Pierre, Jacques et Jean et les amena sur

1) Marc VIII, 30.

2) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 359-361, 393, 676 s.; Loisy, à Marc VIII, 31-33; IX, 31; X, 33 s.; Nicolardot, ouv. cité, p. 272-274; Goguel, *Evangile de Marc*, p. 171-173, 208 s.; le même, *Eucharistie*, p. 48-50, 66 s.; Piepenbring, *Jésus historique*, p. 177 s., Coulange, *Revue d'Hist. et de Littérature religieuses*, 1912, p. 455-458. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 353, note 1; Barbier, *Signification primitive de la sainte-cène*, p. 123 ss.

3) Marc X, 38 s., 45; XII, 6-11; XIV, 8 s., 24, 27 s., 34-36.

4) Loisy, à ces textes; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 371 s., 375 s., 384-388, 677-684; Goguel, *Evangile de Marc*, p. 203-205, 254-256; Barbier, ouv. cité, p. 128-138.

5) Luc XXII, 36, 38.

6) Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 462 s., 684-687; le même, *Entstehung*, p. 104-106; Holtzmann et Loisy, à Luc XXII, 35-38.

une haute montagne, où il fut transfiguré devant eux : ses vêtements devinrent éclatants d'une blancheur extraordinaire; Élie apparut avec Moïse, et ils s'entretenaient avec Jésus; Pierre proposa de dresser trois tentes, une pour Jésus, une pour Moïse et une pour Élie, mais sans bien savoir ce qu'il disait; puis une nuée vint, d'où sortit une voix qui dit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le ! » Aussitôt, regardant à l'entour, les disciples ne virent plus personne que Jésus. Et comme ils descendaient de la montagne, le Maître défendit aux trois disciples de raconter, avant sa résurrection, à qui que ce fût ce qu'ils avaient vu. Ils gardèrent la défense, se demandant entre eux ce que signifiait la parole de Jésus touchant sa résurrection¹. Voici en résumé les observations judicieuses faites à ce propos par Loisy.

La transfiguration du Christ se relie étroitement à l'annonce de sa passion et de sa résurrection. Elle corrige la perspective des douleurs et prélude au triomphe. Elle se présente aussi comme la ratification céleste de la confession messianique de Pierre. Jésus prend avec lui trois disciples qui jouissaient de sa confiance particulière. Ce sont les mêmes qui ont assisté à la résurrection de la fille de Jaïr et plus tard à l'agonie de Gethsémané². Dans les trois cas, leur témoignage doit garantir un fait significatif, ignoré des autres disciples. Les trois récits sont dominés par des préoccupations théologiques. La transfiguration et la scène de Gethsémané tendent à supprimer le scandale de la croix et à faire entendre que les apôtres galiléens n'avaient pas compris le mystère de la mort rédemptrice. Jésus n'est pas seul; dans le rayonnement de sa gloire future, apparaissent Moïse et Élie, les deux plus grandes figures de l'Ancien Testament, qui s'inclinent devant le Fils de l'homme. C'est la Loi et la Prophétie rendant hommage à l'Évangile. On croyait que Moïse avait parlé du Messie³, et qu'Élie devait lui servir de

1) Marc IX, 2-10.

2) Marc V, 37; XIV, 33.

3) Deut. XVIII, 15.

précurseur¹. Outre cela, Elie ne doit pas avoir subi la mort², et Moïse, n'ayant pas été enseveli en terre³, aura joui du même privilège. Leur apparition semblait d'autant plus naturelle. Pierre voudrait dresser trois tentes, une pour le Christ, une pour Moïse et une pour Élie; mais il est censé n'avoir pas su ce qu'il disait. Il continue à ne pas comprendre que Jésus doit mourir pour l'accomplissement des prophéties; il veut voir tout de suite le Messie dans sa gloire et le garder avec ses témoins. L'apparition de la nuée, marquant la présence de Dieu, clôt la vision. Un premier tableau a présenté Jésus glorieux entre le grand législateur et le grand prophète; le second présente Dieu lui-même et lui fait rendre au Christ un témoignage humain, en le déclarant son Fils bien-aimé, qu'il faut écouter. Jésus-Christ, plus grand que Moïse et Élie, est désormais le guide et le maître auquel les hommes doivent obéir. Si notre récit corrige la scène de Gethsémané, il complète celle du baptême, la révélation que le Père a faite en cette occasion au Christ étant faite ici aux disciples. Jésus défend ensuite aux disciples de raconter à personne ce qu'ils ont vu, jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité. En effet, le tableau n'a de sens que par rapport à la gloire du Christ ressuscité; il répond aux préoccupations de la communauté chrétienne, et n'aurait pas eu de sens pour les apôtres durant le ministère de Jésus. Les évangélistes laissent donc soupçonner que le récit s'est formé dans la tradition chrétienne et que les témoins historiques de la vie de Jésus l'avaient ignoré. Finalement il est dit que les disciples ne comprenaient pas que le Messie eût besoin de ressusciter. Cet aveuglement est invraisemblable, si l'on prend pour historiques les données mêmes du second Évangile. La main qui a rédigé cette notice est celle qui, à diverses reprises, a souligné l'incapacité des apôtres galiléens à concevoir

1) Mal. III, 1, 23 s.

2) II Rois II, 11.

3) Deut. XXXIV, 6.

le mystère du salut par la mort et la résurrection du Christ¹.

*
* *

Par suite de la grande dignité attribuée toujours plus au Christ, sa naissance a fini par devenir un problème qu'il fallait résoudre. La christologie supranaturaliste à laquelle on est arrivé dès les premiers temps apostoliques et qui est allée s'accroissant sans discontinuer, a fini par imposer l'idée de la naissance surnaturelle de Jésus, suivant une opinion très répandue dans le monde païen sur la naissance d'un grand nombre d'hommes illustres, de héros et de dieux. Cette idée était toutefois complètement ignorée au sein de l'Eglise jusque vers la fin du premier siècle de notre ère. Paul n'en fait pas seulement abstraction, mais présuppose plutôt la naissance ordinaire de Jésus². Si le second évangéliste l'avait connue, nul doute qu'il n'en eût fait mention; car tout son livre tend à démontrer que Jésus est le Fils de Dieu, comme l'exprime déjà la suscription³. Selon lui, c'est par le baptême que Jésus est devenu le Fils de Dieu⁴, ce qui contredit sa naissance surnaturelle⁵. Cet Evangile nous fournit en outre la preuve que celle-ci n'est pas fondée historiquement. Il rapporte en effet que la propre famille de Jésus ne croyait par d'abord à sa messianité⁶, ce qui eût été une impossibilité morale, si les récits en question répondaient à la réalité. Une autre preuve semblable ressort des généalogies de Jésus, contenues dans Matthieu et

1) Loisy, à notre récit. Comp. Holtzmann, à notre récit; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 363-366, 690 s.; Carpenter, ouv. citée, p. 145-151; Goguel, *Evangile de Marc*, p. 177-180, 209.

2) Gal. IV, 4; Rom. I, 3. Comp. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 25 s., 30; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 183, 330.

3) Marc I, 1. Comp. ci-dessus, p. 297.

4) Marc I, 9-11.

5) Petersen, ouv. citée, p. 28.

6) Marc III, 20 s., 31-35; VI, 1-6. Comp. Jean VII, 5; Petersen, ouv. citée, p. 3-6.

Luc et supposant qu'il était un descendant de David par Joseph, son père¹. Le 4^e Évangile présente aussi Jésus comme fils de Joseph². Il ne parle pas non plus de la naissance surnaturelle de Jésus, bien que lui aussi veuille surtout établir qu'il est le Fils de Dieu³; il semble même la combattre, en soutenant qu'on ne devient pas un enfant de Dieu par la naissance humaine, mais par une naissance nouvelle⁴. Cette naissance surnaturelle est positivement superflue à son point de vue, Jésus étant le Logos et le Fils de Dieu de toute éternité⁵. Les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, les seuls morceaux du Nouveau Testament qui servent de base à la doctrine dont il s'agit, en racontant la naissance surnaturelle de Jésus, ne sont du reste pas historiques, mais pleins de légendes⁶.

Il faut ajouter que c'est là également une importation étrangère, comme tant d'autres éléments christologiques que nous avons rencontrés. A cet égard surtout, on voit combien le christianisme naissant a dépendu, quant à sa doctrine fondamentale, de conceptions répandues dans l'antiquité en général. Les mythologies des peuples les plus divers parlent de fils de dieux, nés de l'union d'un dieu avec une femme. Nous trouvons des cas nombreux de ce genre en Égypte, en Babylonie,

1) Matth. I, 1-17; Luc III, 23-38. Comp. Holtzmann, Loisy, J. Weiss, à ces passages; Petersen, ouv. cité, p. 6-8. L'idée que Jésus était réellement un descendant de David, n'a pas de base historique: Wrede, *Vortrage u. Studien*, p. 147-166.

2) I, 45; VI, 42.

3) XX, 31.

4) I, 13. Comp. III, 3-7; Grill, ouv. cité, p. 330-334; Petersen, ouv. cité, p. 24 s.; Loisy, *Quatrième Évangile*, p. 174-183.

5) Voir ci-dessus, chap. VI. Comp. Petersen, ouv. cité, p. 30 s. Cette naissance paraît aussi exclue par Jean VII, 26 ss.

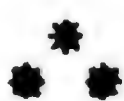
6) Strauss, *Leben Jesu*, 1864, § 53-55, 62-65; Peyrat, *Histoire de Jésus*, p. 71-136; Keim, ouv. cité, I, p. 337-394; Hase, ouv. cité, § 23-25; Beyschlag, *Leben Jesu*, 2^e éd., I, p. 145-171; A. Réville, ouv. cité, I, p. 361-403; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 405-418, 549-555, 692-696; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 480-487; le même et Loisy, à Matthieu et Luc I et II; Gunkel, *Verständnis*, p. 65-70; Carpenter, ouv. cité, p. 103-123; Petersen, ouv. cité, p. 8-24; Weinel, ouv. cité, p. 232-234, 453, 519 s.

en Perse, en Grèce, ailleurs encore, même aux Indes, puisque Bouddha doit être né surnaturellement d'une vierge. Des dieux, des demi-dieux et des héros des temps antiques ont, dit-on, joui d'une naissance surnaturelle, de même de grands penseurs, ayant brillé par leur sagesse et paraissant avoir été éclairés par des révélations divines extraordinaires, comme Pythagore, Platon et d'autres. Longue est aussi la liste des rois, princes et généraux victorieux qui doivent avoir eu un tel privilège, les élevant au rang de fils de dieux : Alexandre le Grand, Séleucus I^{er}, Aratus, Scipion l'Africain, l'empereur Auguste, etc. Mentionnons encore Simon le Magicien et Apollonius de Tyane. Dans les anciens temps, on ne pouvait s'expliquer la supériorité particulière d'un homme qu'en supposant qu'il était réellement un fils de dieu et, par conséquent, né d'une manière exceptionnelle ou surnaturelle. Le même motif a fait attribuer à Jésus une telle naissance, sous l'influence du puissant courant que nous venons de constater¹.

D'autres influences païennes auront contribué au dogme de la naissance surnaturelle de Jésus Christ. Il est en effet probable que l'ancienne fête chrétienne de l'Épiphanie, au 6 janvier, tire son origine du culte de Dionysos-Dusares, supposé enfanté par une vierge mère et dont on célébrait depuis longtemps la fête de l'Épiphanie à la même date, c'est-à-dire la fête de sa naissance surnaturelle. L'ancienne chrétienté célébrait sans doute d'abord à cette date le baptême de Jésus. Mais bientôt on fixa au même moment la fête de sa naissance. On aura donc emprunté, en premier lieu, au culte de Dionysos l'Épiphanie chrétienne du 6 janvier, comme fête du baptême de Jésus, signifiant sa naissance spirituelle. Ensuite on emprunta au

1) Strauss, ouv. cité, p. 349 s. ; Peyrat, ouv. cité, p. 89-92 ; Hase, ouv. cité, p. 198-199 ; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 485 s. ; Pfleiderer, *Urchristentum*, I, p. 692-696 ; le même, *Entstehung*, p. 193-199 ; Gunkel, *Verständnis*, p. 65 s. ; Petersen, ouv. cité, p. 32-46 ; Carpenter, ouv. cité, p. 123-129 ; Staerk, ouv. cité, II, p. 122-124 ; Jeremias, *Handbuch*, p. 209-213 ; Clemen, ouv. cité, p. 223 ss. ; Zimmern, ouv. cité, p. 27 s.

même milieu et au même culte, très répandu en Palestine et dans toute la Syrie, l'idée de la naissance surnaturelle du Christ, enfanté par la vierge Marie. Et l'on célébrait ce second point de la doctrine chrétienne en même temps que le premier, jusqu'à ce que, plus tard encore et pour d'autres raisons, la fête de la nativité de l'enfant Jésus fut détachée de l'Épiphanie et fixée au 25 décembre ¹.



Nous avons vu que le culte du Seigneur Jésus, qui plonge ses racines dans d'anciennes pratiques païennes et aussi dans le culte des souverains, s'est acclimaté de bonne heure et très vite dans les Églises hellénistiques ². Les chrétiens opposaient le culte de leur Seigneur à celui de tous les autres, tout en imitant la terminologie généralement usitée à cet égard. C'est ce qu'ils firent aussi touchant le titre de Sauveur, qui ne s'est pourtant glissé que tardivement dans le langage chrétien. Il est caractéristique que ce titre ne figure qu'une fois dans les épîtres authentiques de saint Paul et seulement dans la dernière de ses lettres parvenue jusqu'à nous ³, alors que le titre de Seigneur appliqué à Jésus revient très fréquemment dans toutes les épîtres pauliniennes. Plus tard, il en fut autrement. On rencontre ce titre dans les Épîtres pastorales ⁴, dans les écrits de Luc ⁵, surtout relativement beaucoup dans II Pierre ⁶, probablement l'écrit le plus récent de tout le Nouveau Testament. Dans les écrits johanniques, Jésus est appelé le Sauveur du monde ⁷. Les Pères de l'Église et les gnostiques chrétiens ont

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 329-337. Comp. Gunkel, *Verständnis*, p. 75, note 3.

2) Voir ci-dessus, chap. IV.

3) Phil. III, 20.

4) II Tim. I, 10 ; Tite I, 4 ; II, 13 ; III, 6.

5) Luc II, 11 ; Act. V, 31 ; XIII, 23.

6) I, 1, 11 ; II, 20 ; III, 2, 18.

7) Ev. IV, 42 ; I Jean IV, 14.

aussi donné avec complaisance le titre de **Sauveur** au Seigneur Jésus¹. On sait que celui-ci a fini par être considéré sans peine comme l'unique Sauveur du monde dans toute la chrétienté.

C'est le culte des souverains qui semble avoir surtout fourni ce titre aux chrétiens. Il remonte aux Ptolémées et fut aussi appliqué aux empereurs romains, en particulier à Auguste. Quelques-uns de ces souverains ont, en effet, puissamment contribué à sauver l'ancien monde de l'anarchie, qui menaçait de le conduire à sa perte. Les cultes de mystères ont également exercé leur influence à ce propos. Certaines déités de ces cultes reçurent de bonne heure le titre de Sauveur. On le donna à Esculape, médecin-Sauveur. Ce titre était donc très répandu dans la piété hellénistique, et il fut employé pour des motifs très divers, pour obtenir un salut extérieur et dès ce monde, ou pour arriver au salut éternel. Jahvé est aussi appelé quelquefois le Sauveur d'Israël, mais dans un sens tel que ce titre ne pouvait pas être simplement et directement transféré à Jésus. C'est un titre que les anciens Juifs n'ont pas non plus donné au Messie. Certains indices trahissent du reste que ce titre appliqué à Jésus ne dérive pas de là. Aussi quand les écrits johanniques appellent celui-ci le Sauveur du monde, comme il a été dit, c'est visiblement une imitation du culte des Césars. Dans les Pastorales, ce titre est en rapport avec « l'épiphanie » et le culte connexe des souverains, comme on va le voir. Il est également significatif que, plusieurs fois, il est associé au nom de Dieu, comme dans la formule « notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ »², formule qui fut aussi appliquée aux souverains. Nous nous trouvons donc ici bien en face d'une importation hellénistique, où le jour de naissance des souverains sauveurs est même appelé quelquefois un « évangile », preuve que ce terme n'est pas non plus spécifiquement chrétien³.

1) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 293 s.

2) Tite II, 13 ; II Pierre I, 1. Comp. Act. V, 31 ; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 274.

3) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 110 s., 293-300 ; le même, *Religion*, p. 258-

Dans les Épîtres pastorales, le titre de Sauveur se présente sous un jour particulier. Il y est dit que Dieu nous a sauvés par la grâce qu'il nous a accordée en Jésus-Christ et qui s'est montrée par l'épiphanie ou l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a anéanti la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité¹; et encore, que la grâce de Dieu qui sauve tous les hommes, nous apprend à attendre la réalisation de notre bienheureuse espérance et l'épiphanie de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ². Enfin une troisième fois il est question de l'épiphanie de Jésus-Christ, qui doit juger les vivants et les morts³. Or, dans le culte d'un souverain, celui-ci passait quelquefois pour le dieu visible, apparu sur la terre, comme l'expriment les épithètes des rois Antiochus Épiphanes, Ptolémée Épiphanes. César est aussi appelé une fois « dieu épiphanes ». On ne saurait méconnaître la ressemblance entre ce langage et celui des Pastorales relevé⁴.

Nous venons de voir que la glorification du Seigneur Jésus, dans l'Église primitive, aboutit finalement à sa déification : le Seigneur Jésus devint Jésus-Christ Dieu. Tout ce que nous avons vu tendait à ce résultat. Le point de départ en est l'attribution du jugement dernier au Fils de l'homme et au Seigneur Jésus, dès l'origine de la chrétienté. L'aboutissement en est le parallèle entre lui et les souverains adorés comme des dieux. Aussi n'est-ce pas un hasard si le titre de Sauveur et celui de Dieu sont donnés simultanément à Jésus-Christ, comme nous l'avons vu. Le christianisme, pour avoir du succès dans l'ancien monde, ne pouvait évidemment pas refuser à son héros cultuel

260; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 117 s., 300; II, p. 299-301; Staerk, ouv. cité, I, p. 71 s.; Weinel, ouv. cité, p. 28-30; Rouffiac, ouv. cité, p. 74 s., 78 s.

1) II Tim. I, 8-10.

2) Tite II, 11-13. Comp. I Tim. VI, 14-16.

3) II Tim. IV, 1.

4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 299 s.; Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 265-267, 273; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 301 s.; Weinel, ouv. cité, p. 411 s., 510 s.

le titre qu'on prodiguait aux chefs suprêmes des nations. Il est donc naturel que le 4^e Évangile mette dans la bouche de Thomas, s'adressant à Jésus, cette exclamation : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » La divinité du Christ fut de plus en plus affirmée dans la suite. C'était là un tribut que le christianisme naissant ne pouvait pas ne pas payer à son temps. La piété hellénistique pénétra ainsi au centre même de la foi chrétienne et ne s'est pas arrêtée aux accessoires extérieurs, comme on était longtemps porté à le croire¹.

C. PIEPENBRING.

1) XX, 28.

2) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 301 ss.

DES FOUILLES A ENTREPRENDRE SUR L'EMPLACEMENT DU TEMPLE DE JÉRUSALEM

Le statut qui régira dorénavant les pays d'Orient, notamment la Palestine et la Syrie, ouvre des perspectives nouvelles pour l'étude de l'antiquité et plus particulièrement des anciennes religions dont ces contrées ont été le berceau. La législation turque de 1884, en n'autorisant aucun prélèvement sur le produit des fouilles en faveur des musées étrangers, en grevant de tout une série d'entraves les recherches désintéressées, en suspectant tout savant et en interdisant jusqu'au relevé des monuments visibles, n'a pas favorisé les découvertes archéologiques en Orient. On conçoit que le gouvernement turc se soit médiocrement intéressé à la restitution des vieilles civilisations auxquelles ne le rattachait aucun lien; mais on s'étonne du silence des chancelleries européennes en présence d'une loi qui compromettrait d'une façon si évidente les intérêts de la science. Car cette loi n'avait pas l'excuse d'être promulguée en faveur d'un service archéologique national se proposant de réglementer les découvertes pour les rendre plus fructueuses. Discutant le nouveau texte de loi et l'esprit dans lequel on pouvait prévoir qu'il serait appliqué, M. Salomon Reinach observait : « Si la Turquie ne fouille pas, si les gouvernements européens fouillent peu, les antiquités resteront sous terre ou seront débitées en détail par les fouilleurs clandestins¹ ». La prédiction s'est malheureusement

1) S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, I, p. 55. Le texte de la loi turque sur les antiquités est donné, *ibid.*, p. 47 et suiv. M. S. Reinach avait tenté d'éclairer l'opinion publique par un article dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} mars 1883, sous le titre : *le Vandalisme en Orient*.

vérifiée. Quand une trouvaille se produisait, ou bien les objets étaient détruits par crainte d'une descente de police, ou bien on ne gardait que la partie marchande, on écoulait l'or ou l'argent au bazar, et l'on détruisait soigneusement le reste. Surtout, on cachait jalousement le lieu et les circonstances de la découverte, ce qui enlevait aux objets leur principal intérêt scientifique. Le gouvernement refusait toute facilité aux archéologues désireux de procéder à des fouilles régulières ; mais n'importe qui pouvait creuser en terre s'il n'émettait d'autre prétention que de rechercher de la pierre à bâtir : l'autorité locale donnait toutes les autorisations. Nous avons vu exploiter ainsi en carrière, à Byblos, et envoyer au four à chaux, des édifices dont toute trace est à jamais disparue.

Si la loi turque de 1884 a entravé les recherches scientifiques, en revanche elle a singulièrement favorisé le commerce clandestin. Jamais, en effet, le marché n'a été mieux fourni d'antiquités orientales que depuis cette époque : de riches collections particulières se sont formées, les musées se sont enrichis, de nombreuses ventes publiques ont même été organisées. Mais les objets ainsi amenés au jour n'ont été que d'un faible profit pour l'étude des civilisations disparues parce qu'ils se présentaient privés des observations et des comparaisons qu'un archéologue aurait établies sur place au moment de la découverte. Tandis que les travaux archéologiques de longue haleine devenaient de plus en plus rares dans l'empire ottoman, l'Égypte, grâce au libéralisme de ses lois et à l'action aussi savante qu'éclairée de ses directeurs des antiquités, retrouvait presque en entier sa vieille histoire.

Les décisions qui seront prises pour organiser le régime nouveau des antiquités en Orient, auront la répercussion la plus grave sur le développement de nos connaissances touchant les anciennes civilisations. Les intérêts moraux les plus élevés sont ici en jeu. La tâche de nos savants est trop ardue pour qu'on s'ingénie à la compliquer, comme s'y sont efforcés les fonctionnaires ottomans. En laissant les fouilleurs clandestins

dérober une partie des éléments d'information, peut-être la plus importante, qui doit guider les archéologues, on les voue presque fatalement à l'erreur. Car il n'est pas d'indices ni de faits négligeables : « telle est en effet la puissance de l'histoire qu'un seul fait retrouvé ou rétabli modifie la masse des connaissances entre lesquelles il prend place : un fait est une lumière pour tous les autres faits, un fait suffit pour changer la face d'une science¹ ».

Or, il faut se convaincre que nous ne sommes encore qu'au début des grandes découvertes en Mésopotamie et surtout dans l'Asie-Mineure non grecque et en Syrie. De vastes contrées, anciennement fort peuplées, n'ont pas encore reçu un coup de pelle comme c'est le cas pour la vallée de l'Oronte depuis le lac de Homs jusqu'à Antioche. L'œuvre à entreprendre est considérable et il faut se hâter pour ne pas s'exposer à voir les sites antiques se couvrir de constructions neuves avant toute exploration. Pour y réussir, il faut établir un règlement libéral qui puisse intéresser les gouvernements, les musées et les particuliers à subventionner des fouilles régulières.

Afin de montrer l'intérêt que présentent les recherches méthodiques, nous prendrons un exemple. Que savons-nous du temple de Jérusalem? Peu de chose. Que pouvons-nous apprendre par des fouilles? Beaucoup. La première de ces affirmations surprendra peut-être ceux qui ont feuilleté les gros in-quarto où de savants archéologues et d'habiles architectes ont usé leurs veilles à nous restituer les anciens édifices qui couronnaient la colline du temple. La seconde laissera sceptiques ceux qui ont parcouru l'esplanade du *Haram esh-Shérif* où ils ont admiré la *Qoubbet es-sakhra*, dite mosquée d'Omar, le plus précieux et un des plus anciens témoins de l'architecture musulmane, mais où ils ont cherché en vain le moindre vestige du temple de Salomon.

A vrai dire, la question du temple de Jérusalem est à repren-

1) Edmond Schérer, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 218.

dre complètement : on ne peut accepter aucune des reconstitutions qui ont été proposées. Les architectes ont singulièrement abusé de la place nette, que leur laissait la destruction du temple, pour édifier à leur fantaisie. Attirés par la précision des chiffres d'Ézéchiél, ils n'ont eu d'autre préoccupation que de les faire cadrer avec les renseignements conservés par le livre des Rois. Ils ne se sont pas demandé si les concordances de chiffres, dont ils faisaient état, n'étaient pas illusoires et dues à l'intervention de scribes postérieurs préoccupés, eux aussi, d'harmoniser les textes. Quand le livre des Rois fixe la longueur du temple à soixante coudées et sa largeur à vingt, ce sont les mesures de la masse du temple qu'il donne, les cotes d'un plan, non les dimensions intérieures des salles. Par contre, Ézéchiél imagine un métreur divin circulant dans le temple et mesurant les différentes pièces ; ici ce sont des dimensions intérieures et si, nous retrouvons — probablement par le fait d'une rectification — la largeur de vingt coudées, il n'y a pas concordance réelle, car il faut ajouter l'épaisseur des murs, ce qui porte la largeur totale à trente-deux coudées.

En somme, nous nous trouvons en présence de deux séries de chiffres qu'il est vain de vouloir faire concorder : il faut choisir l'une ou l'autre. Nous avons dit qu'archéologues et architectes s'accordaient pour accepter les chiffres d'Ézéchiél¹. Il est vrai que les chapitres VI et VII du premier livre des Rois, qui décrivent le temple de Salomon, sa décoration et son mobilier, sont parmi les plus mal conservés de tout l'Ancien Testament : la difficulté qu'a présentée, dès l'antiquité, l'interprétation des termes techniques, a déterminé nombre de gloses et les scribes ont remanié le texte jusqu'à une époque assez récente puisque certains manuscrits grecs nous offrent souvent

1) C'est notamment le cas des restitutions de Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. IV (1887) ; *Le temple de Jérusalem et la maison du bois-Liban* (1889), et de I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2^e éd. (1907) qui s'inspire de Stade.

un texte meilleur¹ et un arrangement plus logique des versets. Grâce à ces manuscrits grecs on peut, en partie, parer au désordre que les massorètes ont consacré et, à l'aide de quelques conjectures qui paraissent s'imposer, reconstituer un texte assez voisin de celui que le rédacteur du livre des Rois emprunta à une source de premier ordre, les Annales du temple. Il n'est pas un sanctuaire remontant au dixième siècle avant notre ère sur lequel nous possédions des renseignements aussi précis; il est fâcheux qu'on n'en ait pas tiré un meilleur profit.

A priori, donc, la préférence qu'on accorde au texte d'Ézéchiél est surprenante, d'autant plus que le prophète de l'exil n'a nullement l'intention de restaurer le temple de Salomon; il imagine ce que pourront être les constructions de l'avenir.

S'est-on du moins inquiété de savoir si le terrain autorise la solution adoptée? Il n'y paraît pas. On déclare que la recherche de l'emplacement du temple sur le terrain est « d'un intérêt très secondaire »². Et cependant s'il ne subsiste plus aucun vestige du temple ancien, certaines particularités du relief méritent considération.

Le *Haram esh-Sherif* se compose de deux esplanades ayant la forme de trapèzes : le petit trapèze, placé à l'intérieur du plus grand, est situé à une cote plus élevée. Si la grande esplanade, notamment vers le sud, a reçu sa forme actuelle sous Hérode le Grand, il est à présumer que la petite esplanade n'a guère changé depuis la haute antiquité. L'orientation nord-sud du bord oriental est un indice de haute époque. Quant au bord occidental, étant limité par une brusque dénivellation, il n'a certainement jamais été plus reculé vers l'ouest qu'actuellement.

D'autre part, fait remarquable, nous possédons vers le centre de la petite esplanade un point fixe dans le fameux rocher, la

1) Particulièrement probant est l'exemple de I Rois, VII, 15 où les LXX offrent un texte plus complet confirmé par Jérémie, LII, 21.

2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 218.

sakhra, qui constitue une saillie importante de 17^m,70 de long sur 13^m,50 de large. On s'accorde à y reconnaître l'emplacement de l'autel aux holocaustes : un système de fourneaux d'airain recouvrait le roc et permettait la combustion des victimes. Dès lors, le temple, orienté à l'est, s'étendait entre la *sakhra* et le bord occidental de l'esplanade qui ne sont distants l'un de l'autre que d'une cinquantaine de mètres. Or, la restitution d'après les chiffres d'Ezéchiél donne au temple une longueur de 104 coudées, ce qui, en adoptant la coudée la plus faible, soit 495 millimètres, correspond à 51^m,48. L'impossibilité d'accepter cette solution est d'autant plus évidente qu'il faut réserver entre le temple et l'autel des holocaustes une dizaine de mètres au moins pour permettre l'évolution des processions autour de l'autel lors de certaines fêtes.

Le temple proprement dit était accosté au sud, à l'ouest et au nord par des appartements disposés sur trois étages. Le livre des Rois signale que l'entrée de l'étage inférieur était située dans l'aile droite du temple. Si on consulte le plan de la petite esplanade, on saisit immédiatement la raison de cette disposition : il subsiste encore dans cette région un escalier qui mène de la petite esplanade à l'esplanade inférieure d'où on pouvait aisément gagner la ville. Le personnel qui demeurait dans les annexes entourant le temple, trouvait là un dégagement qui lui évitait de passer devant l'autel.

A-t-on été plus heureux en ce qui concerne la décoration et le mobilier du temple ? Les restaurations de la Mer d'airain comme des colonnes *Yakin* et *Bo'az* qu'ont données Stade et Benzinger sont des plus maladroites ; celles de Chipiez et Mangéant s'inspirent d'une connaissance plus exacte de l'art antique, mais elles paraissent encore insuffisantes. On ne peut admettre que la Mer d'airain ait reposé sur le dos de taureaux debout. Mais couchés ou debout, les taureaux, n'étaient représentés que par des protomes ; c'est bien ce que le texte semble dire. La Mer n'était donc pas placée si haut, dans une position fort incommode.

Ceux qui savent les liens étroits qui, dès une haute époque, rattachent l'art phénicien à l'art chypriote ne s'étonneront pas que les rapprochements les plus frappants, en ce qui concerne le mobilier du temple, soient offerts par Chypre. La grande vasque d'Amathonte, que conserve le Louvre, nous explique en partie la Mer du temple. Chypre a fourni encore le modèle des bassins portatifs (*mekona*) montés sur quatre roues¹. On peut se demander si les chapiteaux de *Yakin* et *Bo'az* n'étaient pas analogues aux chapiteaux à palmettes chypriotes. Les *goulot ha-kotarot*² seraient les volutes des chapiteaux et la *sebaka* qui les surmonte serait la palmette formant couronnement. En tout cas, l'explication de la *sebaka* par un réseau métallique entourant les chapiteaux n'a aucun parallèle dans l'architecture de l'ancien Orient.

Si précieuse que soit la description du livre des Rois, on voit par cette discussion qu'elle ne peut suffire à la restauration du temple. « Les efforts des architectes modernes, remarquait Renan, pour reconstruire le temple de Jérusalem d'après les données des livres historiques, prises comme exactes, ont échoué et échoueront toujours »³. Ce ne serait plus vrai le jour où nous pourrions compléter les extraits des Annales du temple par une documentation matérielle, si fragmentaire qu'elle fût. Or, cette documentation nous devons la trouver dans le sol même de l'esplanade du temple et aux alentours immédiats.

On sait les découvertes retentissantes faites dans les déblais rejetés sur les pentes de l'Acropole à la suite de la destruction des temples d'Athènes par les Perses. Cet exemple n'autorise-t-il pas à penser que nombre de débris arrachés au sanctuaire de Jérusalem sont enfouis dans le sol? Certes, les

1) Reproduit dans Benzinger, *Hebr. Archaeologie*, 2^e édit., p. 221, fig. 128. Comparer la restitution de Mangeant dans Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*; t. IV, p. 331, fig. 173.

2) I Rois, VII, 41.

3) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 142.

Babyloniens emportèrent le plus précieux du mobilier et de la décoration : les colonnes placées à l'entrée du temple, la Mer d'airain et son support, tous les ustensiles de bronze qui servaient au culte¹, probablement aussi l'arche dont, dès lors, nous perdons la trace. Mais les éléments architectoniques sont restés sur place et, tout en faisant la part très large aux réemplois postérieurs, on peut espérer en retrouver quelques-uns dans le sol du temple ou dans les déblais avoisinants. De quel prix et de quel secours ne serait pas le moindre fragment d'architecture ou le moindre morceau sculpté?

Si, pour la superstructure de l'édifice, il faut compter sur la bonne fortune, on peut être certain de retrouver les fondations antiques. Elles semblent avoir été établies avec un soin particulier et il n'y a pas de raison pour qu'elles aient complètement disparu. Du coup, nombre de problèmes que soulèvent nos textes seraient définitivement résolus.

Les recherches discrètes qui ont été tentées jusqu'ici ne laissent pas d'être fort encourageantes. Celles de Warren et Wilson constituent des sondages² qui promettent, si on les reprend avec d'autres moyens, des découvertes importantes peut-être décisives. L'ancienne vallée du Tyropaeon, qui limitait brusquement la colline du temple à l'ouest, a été comblée sur une grande hauteur par des débris de toute sorte dont certains doivent provenir du temple et qu'il conviendrait d'examiner avec soin.

Au sud du temple on a déblayé le terrain sur plusieurs points; on a relevé la trace des diverses enceintes et, avant la guerre, la mission française dirigée par le Commandant Weill semblait être sur une piste intéressante. Peu auparavant, une exploration conduite par des officiers anglais dans le sous-sol de la colline du temple et vers le sud, a révélé tout un réseau de couloirs souterrains dont certains sont antérieurs au creusement du tunnel de Siloé, ce qui a permis au P. Vincent, à qui

1) II Rois, XXV, 13 et suiv. ; Jérémie, LII, 17 et suiv.

2) Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, 2 vol., Londres, 1871.

l'on doit un compte-rendu de ces fouilles, d'expliquer la tactique de Joab montant à l'assaut de la forteresse des Jébusites. Des tombes ont été découvertes dans ces couloirs souterrains et, d'après la céramique qui y a été trouvée, les plus anciennes remontent jusqu'au milieu du troisième millénaire. La plupart des réduits ont été pillés dès l'antiquité et l'on ne relève souvent que des débris oubliés : « Voici, écrit le P. Vincent, des coffrets en pierre *malaky* ainsi qu'un support de colonnette ou de candélabre, un pied de table en porphyre, divers fragments moulurés en marbres rares, les débris d'une grande jardinière en bronze, trouvés à peu près dans la même zone. Ils concourent tous à donner la même impression d'épaves d'un mobilier particulièrement luxueux¹ ».

Il faut se hâter de reprendre des recherches déjà fructueuses en serrant de plus en plus près le temple, objet vers lequel toutes les explorations doivent converger. Les difficultés qui, naguère encore, se seraient dressées, peuvent être écartées si l'on y apporte le tact nécessaire. Il ne s'agit pas d'interrompre le culte musulman dans un des grands sanctuaires de l'Islam, ni paraître se livrer à une profanation. Dans l'enceinte même du temple, des sondages suffiront. Tous les pays, toutes les confessions doivent se grouper dans cette œuvre d'un si haut intérêt. Les grands sanctuaires de la Grèce ancienne, Delphes, Olympie, Délos, l'Acropole d'Athènes, ont fait l'objet de fouilles méthodiques; les temples de l'Égypte ont été relevés; Suse, Babylone, Ninive et Assour ont livré leur secret; le moment n'est-il pas venu de connaître ce temple de Jérusalem auquel s'attache la foi de tant de peuples?

RENÉ DUSSAUD.

1) H. Vincent, *Jérusalem sous terre*, p. 33.

IN MEMORIAM

1914-1918

Quand ce numéro paraîtra, il est probable que notre pays aura déjà reçu d'une juste paix les avantages matériels, territoriaux ou économiques, dûs au labeur surhumain, à l'effort sanglant qu'il a consenti durant cinquante-deux mois de guerre. Mais moralement sa victoire date du jour où il s'est dressé contre l'invasion brutale au nom d'une civilisation de liberté — et cet « esprit de victoire » qui, de ce jour, anima la nation, a imposé à chacun, à quelque poste qu'il fût placé, une discipline toute d'action. Durer, vivre, pour la science française, c'était le premier devoir. Notre Revue peut se dire qu'elle n'y a point failli. Merci à tous ceux qui l'ont aidée dans sa tâche. Notre cher suppléant et ami Frédéric Macler a donné sans compter son temps et sa peine pour que notre Revue ne faiblît pas, pour qu'il n'y pénétrât à aucun moment la science de mauvais aloi, cet ennemi de l'intérieur. Qu'il trouve ici une fois de plus l'expression de notre affectueuse gratitude.

Vivre, durer, c'était s'obliger aussi à éteindre souvent son cœur, à refouler sa tristesse quand des deuils nouveaux — et combien furent-ils nombreux pendant ces quatre années! — venaient à frapper nos études. Aujourd'hui, voici que les noms des absents viennent d'eux-mêmes sous notre plume. Plusieurs moururent les armes à la main; beaucoup furent sourdement minés par les angoisses et les douleurs que leur apportait cette terrible époque, atteints à distance par le fléau. Au front ou à

leur foyer, ceux qui ont disparu durant ces quatre années, sont tous des « morts de la guerre » et, en cette heure d'austère victoire, nous les saluerions volontiers, les uns et les autres, de la même pitié.

Pourtant, dans notre souvenir, s'avance d'abord cette troupe jeune, ce « printemps sacré », ceux qui un jour ont quitté le livre qu'ils lisaient, la page commencée, la découverte qui s'éclairait déjà d'une lueur de gloire, pour l'obscur sacrifice du soldat. Nous espérions publier ici les citations qu'ils avaient méritées et que leurs chefs sont venus lire sur leurs tombes. Nous n'avons pu les recueillir toutes ; nous n'avons pas voulu n'en donner que quelques-unes, car ces héros ont droit à des honneurs égaux. Leur âme à tous se résume en ce scrupule sublime de l'un d'eux : atrocement blessé, il disait au médecin qui le faisait transporter agonisant au poste de secours : « C'est si facile de mourir, mais êtes-vous bien sûr que j'aie fait tout mon devoir ? » Oui, tout votre devoir de savants et de soldats, tous vous l'avez fait.

A la fin de novembre 1914, au moment où la bataille faisait rage sur l'Yser, on commençait à relever pieusement les noms des héros tombés ou disparus dans les combats surhumains du mois d'août, dans la lutte pied-à-pied pour retarder l'invasion. Un journal annonçait un soir :

« Le lieutenant de dragons **Reinach**, officier de liaison du 46^e régiment d'infanterie, a disparu dans les circonstances suivantes, à nous rapportées par un des chefs sous les ordres de qui il combattait ce jour là : « A la fin d'août, son régiment « venait de recevoir l'ordre d'attaquer une position au nord « de Fossé (Ardennes). Le capitaine adjoint au colonel qui « avait été désigné pour transmettre au capitaine commandant « le deuxième bataillon (où servait A. Reinach) l'ordre d'attaquer ne pouvant trouver ce capitaine, chargea le lieutenant Reinach d'orienter l'attaque du bataillon, car il y avait urgence.

« Le lieutenant s'acquitta brillamment de sa mission en dirigeant le bataillon de tête. Vers 6 heures du soir, le combat était très meurtrier; resté à cheval pour mieux surveiller l'ordre transmis, l'officier s'aperçut que la gauche de la chaîne française faiblissait. Il ramassa aussitôt une dizaine d'hommes qu'il entraîna à sa suite en chargeant jusque dans une formidable tranchée ennemie. Ce mouvement héroïque empêcha un recul général. Le bataillon se maintint sur ses positions, mais ni le lieutenant ni ses hommes n'ont reparu. »

« Au cours du mois d'août, le lieutenant Reinach s'était particulièrement distingué par son sang-froid, sa bravoure calme et son intelligence à remplir toutes les dangereuses missions dont il n'avait cessé d'être chargé à la tête des éclaireurs montés du régiment. » (*La Liberté*, n° du 28 novembre 1914.)

A l'armistice, Ad. Reinach n'est pas revenu. Sa place reste vide parmi les siens, parmi nous, et cette place, nous ne pouvons la mesurer sans un serrement de cœur. Peu de collaborateurs nous ont autant donné d'eux-mêmes que ce jeune savant, avec autant d'émotion joyeuse, d'abandon cordial des richesses d'une immense érudition. Si tout espoir de le retrouver est à jamais perdu, on tentera ici une bibliographie de son œuvre qui, en moins de dix ans de production, s'étend sur tous les domaines de l'archéologie, de l'épigraphie, de l'histoire des religions, de l'ethnographie. Mais nous ne pouvons nous empêcher de rappeler avec une piété un peu jalouse qu'il apporta à la Revue de l'Histoire des Religions quelques-unes des prémices de cette œuvre, qu'il vint à nous, déjà un maître, à moins de vingt ans. Pendant sa brève carrière dont rien ne ralentissait l'activité, de son séjour en Grèce, de sa garnison de jeune recrue, de sa tranchée de fouilles en Égypte il ne cessa de nous envoyer ses articles où les problèmes de l'érudition se groupaient, se sériaient si aisément, ses comptes-rendus qui reprenaient et traitaient à nouveau le sujet du livre recensé.

Il est presque impossible d'enfermer en une définition l'œuvre déjà si abondante que laisse Ad. Reinach : sa curio-

sité n'était cependant pas un vagabondage stérile et se portait de préférence sur les rites qui représentent l'affleurement anthropologique dans les civilisations et les littératures classiques. Dans cet ordre d'études rentrent notamment les brillants articles sur l'hoplolâtrie qu'il nous donna au début de sa collaboration : *Pila Horatia et pilumnæ poplæ* (t. LV, p. 519 sq.); *Itanos et l'Inventio scuti* (t. LX et LXI); son article *Thyrsus* dans le *Dictionnaire des Antiquités* et les remarques qui le développent dans notre t. LXVI, p. 1 sq.; d'autres travaux plus récents sur l'origine des Amazones (R. H. R. t. LXVII, p. 286 sq.), sur *Kassandra et les origines du rapt* (dont la guerre interrompit la publication), etc.

Ad. Reinach était solidement préparé à ces études par un entraînement archéologique commencé presque dès l'adolescence : son stage à l'École française d'Athènes fut moins un temps d'apprentissage qu'une sorte de service volontaire dans un corps de réguliers auquel souhaitait d'appartenir — tout au moins pour un temps — ce jeune homme si exceptionnellement armé pour les campagnes scientifiques, mais qui n'avait jamais opéré qu'en tirailleur. En collaboration avec Ch. Picard et Ch. Avezou, qui, eux, « étaient de la maison », Ad. Reinach mena en 1911 des fouilles fructueuses dans l'île de Thasos.

A trois reprises (1909-1911), Ad. Reinach visitait les principaux champs de fouilles de l'Égypte (v. *Revue archéologique*, 1911, II, p. 317 sq.) et entreprenait, pour son compte, une série de recherches à Coptos qui amenaient la découverte des premiers monuments connus de la VIII^e dynastie. Les résultats de ces fouilles commencées avec le commandant R. Weill ont été énumérées dans son *Rapport* paru en 1910¹. Il dirigeait depuis 1913 la *Revue épigraphique* avec le concours de M. E. Espéran-

1) A propos de l'ouvrage de M. G. Foucart : *Histoire des religions et Méthode comparative*, Ad. Reinach avait exposé, dans un article de la *Revue de synthèse historique* (t. XXVII, 1-2 août-octobre 1913) ses idées sur l'aide que pouvaient légitimement se prêter l'égyptologie et l'histoire des religions. Voir aussi son *Égypte préhistorique*, Paris, Geuthner, in-8.

dieu, et le nom de l'éminent archéologue témoignerait déjà que la place était faite très grande, dans cette Revue, aux antiquités nationales; mais Ad. Reinach lui-même avait de bonne heure consacré une part — et non la moins ardente — de son activité à l'archéologie de la Gaule : beaucoup de nos lecteurs ont sans doute encore présentes à la mémoire les conclusions hardies de son court mémoire, paru ici, sur le *Rite des têtes coupées chez les Celtes* (t. LXI, p. 1 et suiv.) et la Revue « *Pro Alesia* » avait à maintes reprises reçu de lui des contributions importantes à l'anthropologie celtique.

Notre éminent collaborateur M. Alfred Rébelliau, nous communiquait, dans les premiers mois de 1915, le manuscrit d'un travail sur la dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au ^{xvii}^e siècle, remarquable étude qui fut aussitôt accueillie et imprimée par notre Revue (t. LXXII et LXXIII). L'auteur, **M. Charles Flachaire**, gendre de M. A. Rébelliau, était tombé au champ d'honneur pendant la bataille de la Marne.

Elève de l'Université, Charles Flachaire entra à l'École normale supérieure en 1908 et était reçu premier à l'agrégation des lettres en 1911. Ce n'était pas seulement le « brillant normalien » d'autrefois : dès son adolescence, et dès la province, il s'était intéressé aux questions du présent et de l'avenir, sociales et religieuses. Tempérament ardent, aimant l'action et la parole, il avait été un des adeptes les plus généreux du « catholicisme social ». L'École Normale lui apporta un élément nouveau : le sens du passé et des enseignements qu'il comporte. Tenté d'abord par l'archéologie, il avait bientôt trouvé dans l'histoire religieuse qui s'inaugurait alors à la Sorbonne avec MM. Rébelliau, Debidour, Guignebert, Picavet, Mâle, Lods et Allier, la conciliation de ses tendances d'âme et de ses besoins d'esprit. S'attaquant tout de suite vaillamment à un sujet délicat, mais cher à sa piété personnelle, il avait réussi, nos lecteurs le savent, à y porter l'exactitude de l'érudition et la liberté de la critique.

Devenu, en octobre 1912, professeur (à Nevers, puis à Poitiers), il avait retouché et complété cet essai ; il se proposait de le continuer jusqu'au xviii^e siècle, comme l'attestent quelques notes des pages que nous avons publiées.

Appelé par la mobilisation dès le premier jour, Charles Flachaire appartint à cette aile droite de notre front qui, en tenant jusqu'au 8 septembre 1914 et en attaquant dès le 9, fit sa glorieuse partie dans la victoire de la Marne. Lieutenant de réserve, commandant les mitrailleuses du 255^e régiment d'infanterie, il fut tué le 10 septembre 1914 après avoir victorieusement arrêté une attaque allemande sur les collines de Heippes, en Lorraine.

Le capitaine de territoriale **Joseph Déchelette** qui, âgé déjà de 52 ans, voulut reprendre du service actif à la déclaration de guerre et tomba glorieusement le 5 octobre 1914 en menant à l'attaque une compagnie du 298^e d'infanterie, était bien le même que l'auteur du *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, et il y avait plus qu'une identité de personne entre le savant et le soldat, il y avait une identité de caractère, une continuité entre la tâche idéale de l'un et de l'autre. Ainsi se sont trouvées unies pour tant d'hommes de ce temps l'œuvre de paix et l'œuvre de guerre. L'hommage très simple et très haut que rendirent spontanément à la mémoire de Joseph Déchelette, au lendemain de sa mort, ses amis et les admirateurs de son œuvre tient tout entier, comme son existence, dans cette légende de médaille : *Gallia reliquias illustravit, pro Gallia miles cecidit.*

Joseph Déchelette était né à Roanne le 8 janvier 1862. Après des études faites au collège des Pères Maristes à Saint-Chamond, il entra dans l'industrie, sitôt son service militaire achevé, afin d'aider son père dans la direction d'une importante usine de tissage. En 1899, il se retira des affaires pour se consacrer exclusivement aux études et aux recherches archéologiques. Elles avaient d'ailleurs été pour lui auparavant beau-

coup plus qu'un passe-temps d'amateur : en ne leur refusant plus le temps qu'il avait donné jusqu'alors à ses travaux industriels, il put étendre sensiblement et en peu d'années le champ de son investigation. Séduit d'abord par les études relatives à l'architecture et à la peinture médiévales, il s'intéressa successivement aux œuvres des périodes gallo-romaine puis gauloise, et, de proche en proche, s'engagea dans le domaine de la préhistoire. Au surplus il était pourvu déjà de connaissances techniques qui dépassaient de beaucoup en richesse et en variété le matériel courant des dilettantes de l'archéologie provinciale. Connaissant la plupart des langues étrangères, il se tenait en contact avec les paléthonologues de toute l'Europe savante et n'ignorait rien de la bibliographie afférente à son canton scientifique. Sans être le moins du monde d'esprit timoré, il avait une pondération qui le détournait presque toujours des paradoxes dangereux, même en préhistoire de la religion, ce qui ne constitue pas un mince mérite.

Les tomes II et III de son *Manuel* renferment sur les origines religieuses bien des idées et bien des documents importants ; mais J. Déchelette n'a publié qu'un très petit nombre de monographies d'un rite ou d'une image sacrée : *Le bélier consacré aux divinités domestiques sur les chenêts gaulois* (*Rev. archéol.*, 1907, I, p. 483) ; *Quelques mots sur les théories symbolistes de M. Siret* (*l'Anthropologie*, 1913, p. 495) ; surtout le *Culte du soleil aux temps préhistoriques* (*Revue archéologique*, 1909, I, p. 305 ; II, p. 94. Cf. *R. H. R.*, t. LX, p. 132). Dans ce dernier mémoire, J. Déchelette proposait d'interpréter certains monuments préhistoriques ou protohistoriques — en particulier les figures représentant des disques, des chevaux traînant un disque ou encore des barques traînées par un dauphin — comme des représentations religieuses solaires. Le détail de sa démonstration a été contesté, mais sa thèse générale a rencontré une adhésion moins réservée : elle faisait des peuples primitifs de l'Europe, en se fondant sur les vestiges matériels de leur civilisation,

des adorateurs unanimes du soleil, principe de vie et source de fécondité.

M. Salomon Reinach a pieusement publié, dans la *Revue archéologique*, 1914, t. II, p. 323-325, des lettres ou extraits de lettres à lui adressées par J. Déchelette. Plusieurs témoignent de l'intérêt qu'il prenait aux applications, de jour en jour plus fécondes, de la méthode et des résultats de l'anthropologie à l'histoire des religions primitives ou classiques. « Je crois, écrivait-il, que l'exégèse mythologique a encore beaucoup à espérer des progrès de nos connaissances sur le préhistorique... ». Une autre lettre le montre essayant une interprétation nouvelle du vase des moissonneurs, d'Haghia Triada.

Notre Revue tenait à honneur d'apporter son salut à cette tombe, de dire son admiration pour cette existence, qui fut telle qu'on n'en saurait trouver une « plus utilement vouée à la science, plus magnifiquement sacrifiée à la patrie ».

Jean Maspero, agrégé de l'Université, ancien membre de l'Institut français du Caire, sergent au 31^e R. I., a été tué le 18 février 1915 à Vauquois, à l'âge de 29 ans. Il portait un grand nom, l'un des plus grands qui soient dans nos études; loin de n'être qu'un reflet, son œuvre, au cours de sa trop courte carrière, avait déjà prouvé sa personnalité, établi son domaine propre. Jean Maspero, qui possédait une connaissance très sûre du copte et de l'arabe, s'était voué de très bonne heure à l'étude de l'Égypte byzantine. Le *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* avait publié des travaux où dans ce canton peu exploré des études égyptologiques, il affirmait sa jeune maîtrise. 1908 : *Études sur les papyrus d'Aphrodite ; Le roi Mercure à Táfah*. — 1910-1911 : *Papyrus grecs d'époque byzantine*, t. I-II. — 1912 : *Le papyrus Beaugé ; Horapollon et la fin du paganisme égyptien*. — 1913 : *Græco-arabica*, etc. Entre temps, Jean Maspero donnait dans d'autres recueils des articles sur l'histoire administrative ou religieuse de l'Égypte chrétienne. Notre Revue fut heureuse de publier

l'un de ses premiers travaux, une étude sur Théodore, évêque monophysite de Philæ au vi^e siècle, qui contenait d'importantes conclusions sur la situation des Jacobites en Nubie (*R. H. R.*, t. LIX, pp. 299-317). Mais son travail le plus considérable est une excellente étude sur l'organisation militaire de l'Égypte byzantine (Paris, 1912), où une utilisation minutieuse et neuve des sources n'empêchait pas de discerner des résultats d'ensemble qui étaient applicables encore à d'autres provinces de l'Empire byzantin. L'un des mérites durables de ce livre était de faire ressortir les causes de la rapidité avec laquelle s'est produite la conquête arabe.

Maintenant que l'on se compte avant de reprendre ensemble le travail si longtemps interrompu, quel chagrin c'est pour nous de ne pas entendre notre ami **Robert Hertz** répondre à l'appel de son nom ! Parti sergent d'infanterie territoriale à la mobilisation, il demanda dès le début de la campagne à passer dans un régiment actif. Il venait d'être nommé sous-lieutenant lorsqu'il est tombé, le 13 avril 1915, frappé d'une balle au front au moment où il sortait de la tranchée, entraînant sa section à l'assaut, dans une de ces actions de détail de la grande lutte autour des Éparges où tant d'héroïsme se dépensa obscurément. Il savait qu'il allait à la mort ; d'admirables lettres de lui, écrites aux premiers jours du combat, en témoignent. Il s'était « tout donné » dit-il. Jusque dans le dernier et glorieux sacrifice au devoir collectif, la vie tout entière, scientifique, professionnelle, intime de Robert Hertz a été animée de la plus haute vertu sociale.

Sorti très jeune de l'École normale après un succès brillant au concours d'agrégation, il passa peu de temps dans l'enseignement secondaire, vint à Paris, travailla seul. C'est dans l'*Année sociologique* que parurent les résultats de ses premières recherches ; c'est dans le groupe dont M. Émile Durkheim était le chef que Robert Hertz sera placé si l'on veut classer les esprits par écoles. Mais l'on sait que l'école sociologique propose seu-

lement une méthode et n'exige aucune renonciation aux variétés de tempérament manifestées par les travailleurs qui adoptent sa discipline.

L'Année sociologique publiait de lui, en 1905-1906 (t. X, pp. 48-137) une *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. Il y montrait déjà une rare aisance de critique, une documentation supérieurement ordonnée. Son investigation aboutissait à ces résultats : la mort, pour la conscience collective, est une exclusion temporaire de l'individu hors de la communion humaine, qui a pour effet de le faire passer de la société visible des vivants à la société invisible des ancêtres, — et par le deuil, à l'origine, les survivants sont contraints de participer à l'état mortuaire de leur parent.

Quelque trois ans plus tard, — Robert Hertz travaillait sans relâche, mais il n'avait jamais hâte d'abandonner au public ces travaux si minutieusement équilibrés — la *Revue philosophique* donna son étude sur la *Prééminence de la main droite* (décembre 1909); il y apportait, sur la question de la « polarité religieuse », sur ce dualisme qui est inhérent à la pensée primitive, des faits et des idées : « Pendant de longs siècles, disait-il, la paralysie systématique du bras gauche a exprimé, comme d'autres mutilations, la volonté qui animait l'homme de faire prédominer le sacré sur le profane, de sacrifier aux exigences senties par la conscience collective les désirs et l'intérêt de l'individu, et de spiritualiser le corps lui-même en y inscrivant les oppositions de valeurs et les contrastes violents du monde moral ».

Entre temps, Robert Hertz fournissait une collaboration active aux revues bibliographiques de *L'Année sociologique*, écrivait à l'usage d'un public plus étendu des monographies lucides et neuves sur des questions économiques et, pendant les années scolaires 1908 à 1911, donnait à la V^e section de l'École des Hautes Études une série de cours sur la sociologie religieuse, les rites d'éliminations du péché, l'élément religieux

du droit pénal, etc. Nous voulons espérer que ces études ne sont pas irrémédiablement perdues pour la science; sans doute représentaient-elles une partie du travail préparatoire des thèses que R. Hertz allait rédiger lorsque la guerre éclata, et nous souhaitons vivement qu'il en soit publié le plus possible.

La plupart des comptes rendus qu'il écrivit pour notre Revue avaient l'importance d'études de faits et de méthodes. Dans l'automne de 1912, en rentrant d'un séjour dans les Alpes Grées, il nous apporta un article sur un culte alpestre, celui de saint Besse, l'un des martyrs de la région thébéenne¹. A en croire le modeste qu'il était, cette étude n'avait été pour Hertz qu'un délassement, une occupation de ses mois de vacances, et il se trouva que rarement nous avons rencontré une œuvre aussi originale et vigoureuse. A propos de quelques *populares traditiunculæ*, pour parler comme les Bollandistes, R. Hertz avait tracé un modèle de méthode sociologique appliquée à l'hagiographie. Le culte d'une roche sacrée lui offrait « une image fragmentaire et un peu surchargée, mais encore nette et très vivante de la religion préhistorique. »

Rarement aussi il nous avait été donné de lire des pages écrites dans un art si discret et si plein. Sous la rigueur de l'investigation critique, on sentait que l'auteur avait été heureux de vivre dans l'atmosphère même des choses qu'il étudiait, qu'une sympathie qui allait jusqu'à l'émotion l'unissait aux simples dont il décrivait les gestes rituels.

Cette humanité profonde, il la retrouve et il l'aime dans les traditions populaires qu'il recueille, durant les premiers mois de la guerre, en interrogeant les paysans de la Mayenne et de la Bretagne qui veillent et combattent auprès de lui dans les tranchées de Woëvre. La *Revue des Traditions populaires* a donné (1917, nos 1-2 et 3-4) ces notes de folklore (paroles et gestes des oiseaux; dictons sur les bêtes rampantes; traditions

1) *Saint Besse, Étude d'un culte alpestre*, dans RHR, t. LXVII, p. 115 sq.

et contes sur les fêtes, les travaux et les jours, etc.). Même ceux d'entre nous qui n'ont pas connu l'ami charmant et bon qu'était Robert Hertz, ne pourront lire ces pages écrites « au bruit des obus dans les petites huttes à la lisière des bois » sans une admiration pieuse pour cette âme sereine de savant devenu si simplement un héros, sans une tristesse poignante à la pensée de tout ce que nous avons perdu en lui de magistrales réalisations.

Au moment où se déchaînait l'orage de Verdun, **E. Charles Babut** tombait mortellement frappé dans les tranchées de Belgique (28 février 1916). Malgré son âge (il avait quarante et un ans) et l'état de sa santé rendu précaire par une récente maladie, il avait tenu, comme Robert Hertz, à combattre en première ligne. Comme on le transportait agonisant au poste de secours, il s'efforçait de sourire, disait : « C'est si facile de mourir », et demandait s'il avait fait tout son devoir.

Ce vaillant aimait la vérité avec une sorte de zèle ardent et religieux. Par son esprit, son milieu familial, sa formation intellectuelle, il était parfaitement préparé aux austères études d'histoire ecclésiastique qu'il entreprit dès l'École Normale. Agrégé, membre de l'École de Rome puis de la fondation Thiers, il soutint ses thèses de doctorat en 1904, et fut, après un rapide passage dans l'enseignement secondaire, chargé à la Faculté des Lettres de Montpellier d'un cours sur l'histoire du Christianisme. En 1910, cette chaire fut titularisée en sa faveur ; il l'occupait lorsque la guerre vint le surprendre en plein travail, en pleine maturité, lorsque commençait à se répandre et à fructifier l'enseignement de ce maître à l'âme d'apôtre.

Le succès qui salua ses thèses de doctorat avait été immédiat et très grand : la thèse principale était intitulée : *Le Concile de Turin. Étude sur l'histoire des églises provençales au V^e siècle et sur les origines de la Monarchie ecclésiastique romaine*. Dans ce travail longuement préparé pendant ses années passées dans

les Archives pontificales, les points nouveaux qu'entendait établir E. Ch. Babut étaient : la date du Concile de Turin, l'authenticité des diverses pièces du dossier, surtout le rôle joué par l'empereur au dénouement de ce concile et le lien établi entre la question monastique et la question de la primatie. A ces différentes thèses les critiques les plus sévères ont reconnu la cohérence et la simplicité (*R. Critique*, t. LVIII, p. 442), qualités qui dans un pareil sujet suffisaient déjà à classer le jeune historien parmi ceux dont l'œuvre allait désormais attirer l'attention et la sympathie.

Cette œuvre fut bien loin de décevoir les maîtres qui avaient rendu hommage au débutant, à son inflexible droiture intellectuelle, à sa méthode pénétrante.

L'unité profonde, la marque morale en quelque sorte des livres de E. Ch. Babut, il nous paraît qu'elle se trouve surtout dans la vigueur tenace qu'il mit à dénoncer toujours une illusion trop familière aux érudits qui s'occupent d'époques où le petit nombre de textes conservés rend plus délicat le mécanisme du contrôle ; l'historien, disait-il, est porté à « présumer que les hommes et les faits ont eu dans l'histoire réelle la même importance que dans l'histoire écrite ». Cette sorte de duperie du *testis unus*, il l'a poursuivie avec une rigueur si pure, si éloignée de tout esprit de paradoxe, de polémique vulgaire, qu'une fois les résultats obtenus il hésitait parfois à les présenter dans leur surprenante nouveauté. « Le lecteur qui aurait ouvert le volume sur la conclusion aurait cru à une gageure » écrivait-il à propos de son dernier ouvrage et pour expliquer comment il n'en pouvait pas résumer les positions hardies en quelques brèves formules :

Son étude sur *Priscillien et le Priscillianisme* (1909, in-8) était une revision minutieuse du procès de 380, et la démonstration de l'erreur judiciaire commise par le Concile de Saragosse en condamnant la confrérie de Bétique et de Lusitanie dont faisait partie Priscillien. En analysant ici ce beau livre, nous avons remarqué déjà que l'analyse des sources de l'*Apologie* d'Ithace

d'Ossonova constituait une des parties les plus nouvelles du livre de E. Ch. Babut. Cette Apologie est bien le document unique qui a imposé la croyance à l'hétérodoxie de Priscillien, non seulement aux évêques réunis à Saragosse, mais à de longues générations de théologiens ou d'historiens de l'Église. Babut a montré que la liste de griefs d'hérésie dressés contre l'ascète espagnol par Ithace « inquisiteur faussaire » est pour la majeure partie de ses articles, copiée grossièrement, avec de lourdes bévues, d'inconscients jeux de mots, dans le *Contra hæreses* d'Irénée.

C'est encore une attaque de front dirigée contre un texte réputé intangible qui fait la puissante originalité de son livre sur *Saint-Martin de Tours* (1912), « le livre qu'il médita longtemps et qu'il travailla avec le plus d'amour » (Ch. Pfister, dans *Revue historique*, (XXII, p. 225). Il y ruine l'autorité de Sulpice Sévère qui, par sa *Vita S. Martini*, ses dialogues et ses lettres, a, semble-t-il, créé de toutes pièces la popularité de saint Martin, de son vivant mal vu de son clergé et de l'épiscopat des Gaules. L'esprit de parti est sensible chez l'hagiographe du v^e siècle : Sulpice Sévère, secrètement attaché au priscillianisme, était très porté à faire un saint de l'évêque qui, à peu près seul, avait témoigné quelque indulgence pour la petite secte espagnole. A défaut de renseignements précis sur l'évêque de Tours qu'il connaissait insuffisamment, et pour cause, il a improvisé sa biographie à l'aide de morceaux tirés des meilleurs auteurs de la littérature ascétique, de saint Jérôme et de saint Ambroise en particulier ; il a mis largement à contribution les *Vitæ Patrum*, et composé « une véritable anthologie de faits merveilleux de provenances diverses ».

Le Concile de Turin, *Priscillien*, *saint Martin* ne sont que les œuvres capitales de E. Ch. Babut. Autour d'elles se groupent un grand nombre de travaux d'archéologie, de diplomatique, etc. où s'exerçaient encore ses dons d'exceptionnelle pénétration critique. Au moment où il allait partir pour le front, il mettait la dernière main à un article sur l'adoration

des empereurs et les origines de la persécution contre les chrétiens. « Il songeait à cette étude dans les tranchées, dit M. Ch. Pfister, il indiquait à M^{me} Babut quelques modifications légères à y apporter, comme si lui-même ne devait plus en corriger les épreuves... »

La Revue accueillait, en 1911, une communication, précise et neuve, sur un « Bas-relief mithriaque » découvert à Patras, qui lui était adressée par deux élèves de l'École d'Athènes, MM. **Avezou** et Picard. Cet article apportait une confirmation importante au texte de Plutarque (*Pompée*, 24) sur la diffusion du Mithriacisme en Achaïe et prouvait que, loin de rester spécial aux étrangers et aux Romains immigrés, le nouveau culte recruta des adeptes jusque dans la population indigène. Depuis la publication de ces quelques pages, nous savions que M. Avezou avait, en même temps que M. Ad. Reinach, exploré l'île de Thasos et en avait découvert le Prytanée. L'enceinte et les portes de la ville, avec les curieux bas-reliefs qui les décoraient étaient également mis au jour par les trois jeunes savants. Ch. Avezou entamait ensuite des fouilles au gymnase de Délos et commençait sur les antiquités de l'île sainte une série de travaux que la guerre vint interrompre. Comme beaucoup de nos jeunes archéologues, Ch. Avezou était homme d'action autant que patriote, et c'est en qualité de commandant d'une compagnie de zouaves qu'il prit part à la rigoureuse campagne de Serbie de 1916. Deux fois blessé, il était revenu presque aussitôt au front. Il tomba mortellement frappé en entraînant sa compagnie pour repousser une contre-attaque bulgare, bon combattant de la lutte contre les barbaries, les *spurcissimæ gentes*, qui menaçaient la tradition gréco-latine.

Robert Gauthiot, mort à quarante ans, était un des maîtres de l'école française de linguistique. Son nom pénétrait jusqu'au grand public, si ardu que fussent l'objet et les méthodes de ses recherches. Quelques mois avant la guerre, la soutenance

de ses thèses de doctorat, celle surtout où était étudié le vocalisme du Sogdien, avaient un retentissement qui dépassait les portes des *templa serena* où s'enferment les études philologiques. Il était un des premiers à révéler l'être intime de ces idiomes mystérieux dont la mission Pelliot a apporté les textes écrits à la science européenne. D'une culture très étendue, d'un esprit exceptionnellement lucide et actif, Robert Gauthiot, outre son œuvre de linguiste, s'était intéressé aux problèmes d'histoire et de sociologie religieuses. Malgré le lourd travail que lui imposait la direction de sa conférence de langue zende et pehlie à la section des Sciences historiques et philologiques à l'École des Hautes-Études, il avait, pendant cinq ans (1906-1911), collaboré avec M. H. Hubert à la direction de la conférence sur les Religions primitives de l'Europe à la Section des Sciences religieuses et étudié, expliqué et commenté des textes religieux de l'Edda et du Kalewala, du folk-lore et des traditions populaires de la Russie septentrionale. A cet enseignement se rattache un brillant article qu'il a publié dans cette Revue, t. LI, p. 36 sq. : à propos d'*Ilmarinen, dieu et héros*, il a traité quelques-unes des questions de mythologie finnoise sur lesquelles en France on en reste un peu trop à l'impression littéraire donnée par Léouzon-le-Duc.

Quelques mois avant la guerre, Robert Gauthiot était parti pour une mission en Asie centrale. Il apprit la mobilisation au milieu d'août dans un poste perdu du Pamir. Le signataire de ces lignes ne se rappelle jamais sans une profonde émotion le récit, qu'il tient de Robert Gauthiot lui-même, de son retour en France à travers mille dangers supportés avec un courage souriant. Gauthiot voulait immédiatement prendre sa place au combat. Capitaine dans un des régiments d'infanterie les plus exposés du 20^e corps, il reçut, au cours des offensives du printemps 1915, une terrible blessure à la tête que longtemps il chercha à dissimuler pour rester en ligne à la tête de sa troupe. On dut l'évacuer malgré lui sur l'intérieur. Pendant les relâches que lui laissaient de cruelles souffrances, il poursuivait des

recherches philologiques comme par manière de délassement. Une dernière crise emporta ce vaillant le 21 septembre 1916.

D'autres noms d'amis de nos études, de fidèles de notre Revue pourraient s'inscrire à ce martyrologe. A tous va notre fervent souvenir. Pas un de ces jeunes savants dont la destinée ne fût riche de promesses; plusieurs, nous l'avons vu, avaient déjà apporté à l'œuvre scientifique leur part de superbes réalisations. Dans cette juste guerre tous ont donné la mesure de leur âme éprise de loyauté. Et ainsi leur vie et leur mort ont été pareillement fécondes.

Nous avons retardé jusqu'à aujourd'hui l'accomplissement du devoir de piété que nous avons coutume de rendre aux maîtres ou aux bons ouvriers que la mort a éloignés pour toujours des chantiers de la science. Il nous a paru que cet hommage devait leur être apporté à l'heure où leurs collègues et leurs disciples que la guerre avaient appelés, se retrouveraient au travail et compteraient tristement les places vides.

Pendant une des heures les plus angoissantes de la guerre, à la fin d'août 1914, s'éteignait sans bruit un homme dont l'action s'était trouvée un jour mêlée à l'histoire morale des temps qui venaient de se clore par le coup de tonnerre du 2 août. **Léon de Rosny** mourait le 28 août 1914 dans sa 78^e année. Le grand public avait connu ses efforts pour faire passer dans les mœurs quelques-uns des résultats qu'il jugeait pratiques de l'histoire des religions, sa tentative de « bouddhisme appliqué » que des ironies, d'ailleurs faciles, essayèrent de décourager. De bonne heure il fut attiré par l'ethnographie, l'américanisme, les religions de l'Extrême-Orient. Il prit un premier contact avec le monde intellectuel asiatique en accompagnant comme interprète en 1863 une mission japonaise qui parcourait une partie de l'Europe. On lui doit la fondation de la Société d'ethnographie américaine. Il professa le japonais

à l'École des langues orientales, l'histoire des religions à l'École des Hautes Études. Ses publications extrêmement nombreuses touchent à des problèmes d'ethnographie, de linguistique, de philosophie religieuse, étudient — superficiellement — les écritures figuratives des différents peuples, les langues sémitiques, celles de la Chine, du Japon, de l'Amérique précolombienne, l'ethnographie de l'Indo-Chine, des peuples connus des anciens Chinois, la morale de Confucius, le Taoïsme, etc. Il possédait surtout d'estimables qualités de vulgarisateur et l'on n'oubliera pas ses récits de voyage où l'érudition est pleine de bonne humeur.

« L'activité de M. Amélineau tient du prodige » disait en 1895 M. Chavannes dans un rapport paru au *Journal Asiatique* (9^e série, t. VI, p. 188) — et, lorsque quelque vingt ans plus tard, notre collaborateur E. Amélineau s'éteignait après une courte maladie, cette même formule pouvait légitimement résumer non pas telle période, mais l'ensemble de la carrière scientifique de ce travailleur acharné. Les notices parues après sa mort dans l'*Annuaire de l'École des Hautes-Études*, Section des sciences religieuses (1915-1916) et dans la *Revue Historique* (cette dernière sous la signature de M. A. Moret) donnent la juste physionomie de cette œuvre de trente ans, de ce labeur parfois fiévreux et quelque peu hâtif, très souvent passionné, toujours désintéressé et comme ingénu.

E. Amélineau, né en 1850, avait fait de fortes études théologiques et exercé pendant plusieurs années le ministère ecclésiastique. En même temps attiré vers l'étude des langues orientales, il s'était de bonne heure spécialisé dans les recherches relatives aux documents coptes : au cours des missions dont il fut chargé à Oxford, Londres et Leyde, il s'était signalé à l'attention des égyptologues par d'intéressantes études sur la version thébaine du Nouveau Testament et les débuts du christianisme égyptien. C'est encore de ce côté que s'orientèrent ses travaux lorsqu'en 1883 il fut admis à faire partie de la mission

archéologique française du Caire. A son retour, E. Amélineau, qui avait quitté le clergé, succédait à Lefébure dans la chaire d'histoire des religions de l'Égypte à la V^e section de l'École des Hautes-Études créée depuis 18 mois à peine. E. Amélineau avait parcouru l'Égypte et une partie des bibliothèques d'Europe à la recherche des manuscrits coptes : il est naturel que son enseignement ait porté, tout au moins dans ses débuts, sur les résultats de ses recherches, notamment sur l'histoire du monachisme et de la gnose dans l'Égypte chrétienne. Ses thèses de doctorat : *Essai sur le gnosticisme égyptien* et *De historia lausiaca* (1887) ses *Actes des martyrs de l'Église copte* (1890), ses *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne* (3 vol., 1889-1895) en donnèrent la matière et les conclusions. E. Amélineau estimait que « la conversion de l'Égypte au christianisme n'était qu'une illusion », et il retrouvait « le vieil esprit égyptien dans la conception des chrétiens d'Égypte sur la nature de Dieu, la révélation, la destinée, le surnaturel... ». « La religion des Coptes, celle des Senoudi et des Pachôme, n'est pas le christianisme des Pères de l'Église d'Alexandrie, c'est un produit bâtard du christianisme et de la vieille religion des papyrus et des monuments lapidaires ». Dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*, il essayait « d'établir par les textes que la gnose d'Alexandrie s'est alimentée sur le vieux fonds de mysticisme égyptien ». (J. Darmesteter, *Journal Asiatique*, 8^e série, t. XII, p. 132 suiv.).

Ce n'était cependant pas là toute l'œuvre d'E. Amélineau : une part de son enseignement portait sur l'histoire des idées morales de l'ancienne Égypte : d'où un second groupe de travaux qui comprend : *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère* (t. IV de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses*), *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne* (t. VI de la même *Bibliothèque*), *l'Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Égypte* (*Annales du Musée Guimet*, t. XXVIII et XXIX).

Dans les derniers temps de sa carrière, E. Amélineau s'était intéressé aux études de mythologie comparée et ses *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne* parus en 1908 et 1916, attestent l'impression que certaines notions récentes, notamment celle du totémisme, avaient faites sur son esprit et ses méthodes.

De 1896 avait daté une nouvelle période dans sa vie scientifique. Dès la fin de 1895, E. Amélineau avait voulu reprendre contact avec les réalités de l'archéologie égyptienne. Pendant quatre hivers consécutifs il dirigea des fouilles sur l'emplacement d'Abydos. Il a rendu compte de ces campagnes de recherches savantes dans les trois volumes de ses *Nouvelles fouilles d'Abydos*. La découverte des fameux tombeaux des rois de la première et de la deuxième dynastie était le fait capital de ces fouilles qui ont en outre enrichi le Musée du Caire, du Louvre, le Musée Guimet, de nombreux objets funéraires, de bijoux, de stèles commémoratives, de poteries décorées, etc. « Elles ont, dit M. Moret, ouvert la voie aux travaux qui ont permis de faire sortir des limbes les figures authentiques de Menès et de ses successeurs et ont ainsi reculé de plus de mille ans l'histoire de la civilisation égyptienne ». Si discutées qu'aient pu être les conclusions de sa monographie sur le *Tombeau d'Osiris* (1899), E. Amélineau a été un bon et patient ouvrier d'un travail de recherches protohistoriques qui en est encore à ses débuts. Son dernier livre affirme encore que les conceptions du plus lointain paganisme égyptien se sont prolongées dans l'Égypte chrétienne, et démontre tout au moins l'unité du labeur tenace de toute sa vie. (*Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne*, 1908-1916, 8°).

Sur le grand nombre de médiévistes de haute valeur que compte la science historique française, il en est relativement peu qui aient cantonné leurs travaux dans le strict domaine des choses religieuses. M. Noël Valois a donné tout le zèle de sa vie scientifique à une œuvre très ample, mais très une : écrire

l'histoire religieuse de la seconde moitié du xiv^e et de la première moitié du xv^e siècle, de cette période obscure et bouillonnante du retour de la Papauté à Rome, du grand schisme d'Occident, des conciles réorganiseurs, de la Pragmatique Sanction de Charles VII. Les sept volumes qu'il a magistralement écrits sur cette histoire aride sont en grande partie consacrés aux rapports de la France et de la Papauté, mais les à-côtés du sujet principal se trouvent comme automatiquement amenés l'un après l'autre au premier plan, étudiés, débrouillés, résolus par la méthode pénétrante et mesurée de l'auteur, par son information universelle sur l'époque, ses hommes et ses ressorts (*La France et le grand schisme d'Occident*, 4 volumes in-8, 1896-1902. *La crise religieuse du XV^e siècle. Le pape et le concile 1418-1450*, 2 vol. in-8, 1909. — *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII*, in-8, 1906).

A sa sortie de l'École des Chartes, Noël Valois avait écrit une étude sur la vie et les ouvrages de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, de 1228 à 1249 qui devint ensuite sa thèse de doctorat (1880). De nombreux documents inédits, entre autres onze traités découverts à Paris, Chartres, Troyes, Londres et Oxford, permettaient à M. Valois de mettre en une lumière nouvelle l'œuvre intégrale de l'auteur du *De Universo*, d'augmenter encore les notions déjà riches que donnait Jourdain sur l'érudition de Guillaume d'Auvergne, de voir mieux l'attachante figure du grand métaphysicien réaliste. Mais M. Valois, qui, au cours des années suivantes, avait fait paraître d'intéressantes monographies sur des questions de diplomatie et d'histoire des institutions royales, donna bientôt toute son activité scientifique à l'histoire religieuse des temps du grand schisme. M. Noël Valois était archiviste honoraire aux Archives nationales et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il est mort le 11 novembre 1915.

Michel Bréal a été un philologue, un admirable créateur ou adaptateur de méthodes linguistiques, mais il se faisait

de la philologie et de ses ressources une conception trop étendue et trop riche, trop humaine en un mot, pour que l'histoire des religions n'ait pas à maintes reprises, profité de ses avancées sur le domaine de l'exégèse hiérolologique : « Tandis qu'ailleurs on tendait à étudier les faits linguistiques comme des choses ayant en quelque sorte leur développement propre et autonome, dit excellemment M. Meillet (*La Science française*, t. II, p. 119), M. Bréal y cherchait l'action de l'homme. Son livre souple et nuancé sur la *Sémantique* est tout entier consacré à montrer comment le langage résulte de volontés humaines, d'efforts pour s'exprimer clairement et aussi de la vie en société ». Au cours de sa longue carrière (il est mort le 25 novembre 1915, âgé de 83 ans) il a touché à presque tous les problèmes du passé religieux des peuples indo-européens. Une étude sur les origines de la religion zoroastrienne lui valait en 1862 un prix de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Dans son livre sur les *Tables Eugubines* (1875) il donnait la traduction des actes d'une corporation sacerdotale dont le siège était à Iguvium (auj. Gubbio). Son mémoire sur l'origine des mots *fas*, *jus* et *lex* (*Mém. Acad. Inscr.*, t. XXXII), d'autres sur des étymologies latines ont permis de pénétrer dans l'intimité des liturgies et des morales religieuses du monde romain. Mais, à tort ou à raison, Michel Bréal restera, dans la science des religions, l'auteur du mémoire sur *Hercule et Cacus*. Ce mémoire, paru en 1863 et republié en 1878 avec d'autres travaux plus courts (*Le Mythe d'Œdipe*, *la Géographie de l'Avesta*, etc.) dans un volume de *Mélanges de mythologie et de linguistique*, a été considéré comme le manifeste français de l'école philologique en histoire des religions. Il faut relire l'article que lui consacra Renan (*Voüvelles études d'histoire religieuse*, p. 81 sq.) pour voir comment s'équilibraient les espérances que fit naître dans les meilleurs esprits la théorie de Max Müller et les précautions qu'on jugeait nécessaires à l'égard de ses visées trop ambitieuses : « M. Bréal..., en possession de l'instrument

capital des découvertes, la science des langues, est entré hardiment dans la voie des recherches de première main, et a pris place aux côtés de MM. Kuhn et Müller, à la première ligne des travailleurs... Il a montré quelle lumière peut jeter la méthode nouvelle sur des problèmes que les anciennes écoles résolvaient mal ou tenaient pour insolubles... ». L'auteur d'*Hercule et Cacus* avait en effet cherché à reconstituer un ensemble d'idées et surtout de termes mythiques qui se montre avec de légères modifications en Grèce, dans l'Inde, en Perse, en Germanie. Il pensait découvrir le « germe » premier, essentiellement naturaliste, dans ce qu'on croyait encore être le grand livre primitif, tout spontané des religions aryennes, ces Védas auxquels recouraient la presque totalité des analyses de l'école philologique ; et Renan, dès lors, laissait entrevoir quelque inquiétude : « Ici, des données incertaines se mêlent à d'incontestables rapprochements... Peut-être quelques phrases de M. Bréal provoqueront-elles des malentendus... En mythologie comme en linguistique, l'étymologie a tous ses droits, mais il ne faut pas invoquer l'étymologie pour déterminer le sens qu'un mot peut avoir eu à des dates relativement modernes... ».

Michel Bréal, dans son enseignement (il professa au collège de France depuis 1864 à l'Ecole des Hautes Études depuis sa fondation) n'aborda qu'accessoirement des problèmes de philologie religieuse. Il semble que sans avoir renié ses attaches de jeunesse avec la méthode max-müllérienne il ait, en son privé, porté une vive sympathie aux recherches des écoles les plus récentes, voire même les plus avancées, en histoire des religions (v. *Rev. archéologique*, 1916, I, p. 147). Notons encore que lorsque MM. A. Longnon et G. Bonet-Maury rééditèrent les *Légendes pieuses* d'A. Maury (*Croyances et légendes du Moyen Age*, Paris, 1896, in-8), M. Bréal leur donna une préface qui témoignait d'un intérêt toujours vivace et lucide pour les études de folklore et d'hagiographie critique.

Nous n'apprendrons pas aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* avec quelle impatience était attendu naguère le *Bulletin des Religions de l'Inde* que nous donnait M. **Auguste Barth** et qu'il nous donna jusqu'au jour où l'âge lui refusa les forces nécessaires à ce gros travail de documentation et de critique. Ces *Bulletins* ont été, de son vivant même, pieusement réunis par ses disciples et ses amis, car nulle part ne se révèle mieux que dans ces pages de lumineux jugement « cette sorte de magistère que, pendant près de quarante années, sa critique exerça dans le domaine entier de l'Indianisme ». Et cela apparaîtra peut-être comme le trait le plus personnel de l'œuvre d'Auguste Barth. Sans doute son travail sur les *Religions de l'Inde* reste une construction magistrale, « marque, dit M. Sylvain Lévi, le plus puissant effort qui ait été accompli pour souder, dans un enchaînement continu, les manifestations religieuses de l'Inde, depuis les hymnes védiques jusqu'aux réformateurs contemporains » ; mais ce travail d'exposition synthétique est presque isolé dans son œuvre pourtant considérable. Avant tout, Auguste Barth était un critique, un merveilleux modérateur, précisant sans cesse sa méthode et ses positions « au fil du mouvement scientifique, au rythme des essais d'autrui. » Philologue, il s'était formé en même temps à la double discipline des mathématiques et de la philosophie : d'où une défiance sans cesse en éveil à l'égard des thèses trop générales et aussi de la stérilité des recherches purement textuelles.

Il n'avait commencé à publier que relativement tard. Pourtant sa carrière présente une parfaite unité scientifique. Né à Strasbourg le 22 mars 1834 et, de bonne heure, professeur de logique et rhétorique au collège de Bouxviller, il a commencé tout de suite l'étude du sanscrit, en dépit du peu de loisirs que lui laissaient ses obligations pédagogiques. Il dut d'ailleurs interrompre bientôt son enseignement, car il ressentait les premières atteintes d'une surdité qui n'alla qu'en augmentant et attrista souvent ses dernières

années en isolant cet homme essentiellement bon et affable.

Il vint à Paris en 1861 et, dès lors, se consacra tout entier aux études d'indianisme. En 1866, il se faisait connaître du petit groupe des sanscritistes contemporains par un brillant article, paru dans la *Revue Germanique*, sur la *Bhāgavat-Gita*. Depuis 1862, il était membre de la *Société Asiatique*.

La guerre de 1870 le trouva à Strasbourg. Auguste Barth fit, durant le siège de sa ville natale, son devoir de soldat. En août 1871, il s'installait momentanément à Genève et commençait peu après sa collaboration à la *Revue critique*. Pour ses débuts il publia un compte-rendu de l'édition, que venait de donner Abel Bergaigne, du *Bhāminī-Vilāsa*. Cette recension révélait en Auguste Barth, encore inconnu, un maître de l'indianisme, qui devait être rapidement l'un des moins discutés qui fût jamais. Les *Religions de l'Inde* étaient originellement un article, considérable il est vrai, de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, de Lichtenberger; elles devinrent le bel et durable ouvrage que l'on sait (1882). La même année, M. Wood en donnait dans l'*Oriental Series* de Trübner une traduction anglaise que l'auteur avait revue et augmentée. Les études de philologie sanscrite s'enrichissaient des *Inscriptions sanskrites du Cambodge* que publiait en 1885 Auguste Barth¹.

Depuis 1880, paraissait dans notre Revue le *Bulletin des Religions de l'Inde*, bientôt si dense de matière bibliographique et si riche de contribution originale que ses subdivisions (à partir de 1889) devinrent à elles seules de véritables bulletins séparés. Aux approches de sa quatre-vingtième année, A. Barth avait consenti, sur les instances d'amis et d'élèves, à la réédition de ses *Religions de l'Inde*, de ses *Bulletins* et d'une partie tout au moins de ses articles de critique²; il avait

1) L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avait chargé MM. Bergaigne, Senart et Barth d'éditer ces inscriptions recueillies par M. Aymonier.

2) *Quarante ans d'indianisme : I. Les religions de l'Inde et Bulletin des reli-*

accepté d'établir la liste des nombreux mémoires ou comptes-rendus fournis depuis 1872 au *Journal Asiatique* à la *Revue critique*, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, au *Journal des Savants*, au *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, aux *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (il y était entré le 3 février 1873), aux publications de la *Société de linguistique*, etc.

Ces travaux ont suffi à remplir cette longue existence d'une féconde activité, à en faire la haute signification. M. Senart a dit avec émotion¹ la bonhomie contenue et aussi l'espèce de verdure primesautière dont s'animait constamment l'œuvre d'Auguste Barth. « De ce solitaire grave et concentré rayonnait, si j'ose dire, une bienveillance lumineuse... ». A la probité raffinée du jugement s'unissait chez lui une rare probité du style : quand on relit d'ensemble ses *Bulletins des religions de l'Inde*, maintenant que s'est apaisé leur intérêt actuel, on perçoit mieux encore le sentiment de la mesure, l'harmonieux travail de proportions qui constituent l'art interne de ces bilans scientifiques.

A. Barth est mort le 15 avril 1916, à l'âge de 82 ans. Il était l'un des survivants — hélas ils deviennent rares — du petit groupe de savants qui, les premiers, apportèrent leur collaboration à notre Revue naissante, et, pour notre plus grande fierté, il aimait à rappeler ce parrainage.

Un savant modeste, mais dont l'œuvre ne devrait pas souffrir injustement de cet effacement volontaire, s'est éteint le 10 janvier 1916 dans une retraite où il se plaisait. M. **Paul Pierret** était né à Rambouillet en 1836 ; attaché en 1867 au Musée Égyptien

gions de l'Inde (1880-1885), 2 vol. in-8, 1914. II. *Bulletin des religions de l'Inde* (1880-1902), 1919. Les autres volumes, au nombre de trois dont le dernier contiendra la bibliographie des œuvres d'A. Barth dressée par lui-même, seront publiés incessamment.

1) Allocution prononcée à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire d'Aug. Barth (imprimée en tête du premier volume de *Quarante ans d'indianisme*) et Notice dans le *Journal Asiatique*, mai-juin 1916, p. 501-503).

rien du Louvre, il était nommé conservateur en 1873 et professeur d'archéologie égyptienne à l'École du Louvre en 1883. Depuis 1905 il avait quitté ses fonctions; longtemps avant cette date il avait cessé de publier. Mais de son œuvre consciencieuse, il reste encore bien des éléments utiles : ses études égyptologiques (1873-78), son *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (1875), son *Vocabulaire hiéroglyphique* (1878), son *Panthéon Égyptien* (1881) ont rendu pendant longtemps des services réels aux étudiants. Il a donné la première traduction française du *Livre des Morts* (1882) et dans ses deux *Recueils d'Inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre* (1874-1878), il a contribué à répertorier un fonds jusqu'alors assez désordonné.

Paul Pierret avait collaboré aux premières collections de documents égyptologiques entreprises par la jeune école française : avec MM. Em. de Rougé, Deveria, Maspero et Révillout, il avait fait partie de cette phalange des temps héroïques qui s'efforça d'opposer à la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, malgré des difficultés matérielles énormes, les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne* destinés à recevoir les productions de nos égyptologues. Lorsque les temps furent devenus moins sombres, les *Mélanges* furent remplacés par le *Recueil de travaux* dont Maspero fut l'âme et par la *Revue égyptologique* de Révillout.

M. Marcel Hébert est mort à Paris le 11 février 1916, à l'âge de 64 ans, et le retentissement douloureux que provoqua, même en des temps qui étaient pleins de si grandes et si terribles heures, la nouvelle de son décès, prouve avec quel respectueux intérêt on s'était accoutumé à regarder cette physionomie très digne et un peu hautaine de penseur indépendant.

Ancien directeur de l'École Fénélon, M. Hébert s'était retiré de l'Église, au cours de l'année 1901, sans une rancœur, sans un sarcasme. Ses *Dialogues à Assise* apparaîtront peut-être quelque jour comme une des œuvres les plus sereines, les plus

lumineuses qu'ait jamais produites la pensée religieuse. Cette sérénité, il l'apporta dans l'enseignement qu'il donna quelque temps à l'Université libre de Bruxelles, et aussi dans ses études de psychologie sur l'*Evolution de la foi catholique* (1905) et sur le *Divin* (1907). Déjà, dans ce dernier livre, il abordait avec une aisance et une sûreté d'information qui furent remarquées certains problèmes de l'origine des religions, le totémisme, la magie, les formes hénothéistes de la piété, etc. Dans les derniers temps de sa vie, il s'était adonné de préférence à des recherches critiques sur des domaines plus limités, la prétendue abjuration de Jeanne d'Arc, le culte des saints céphalophores, etc. Il collaborait d'une façon assez suivie à diverses revues notamment au *Cœnobium* de Lugano, à la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* que dirigeait M. Loisy. En 1916, la *Revue des Etudes anciennes* a donné de lui un très pénétrant article sur la *Préhistoire chez Grégoire de Tours*.

Peu avant la guerre, M. Marcel Hébert avait bien voulu promettre à la *Revue de l'Histoire des Religions* une collaboration que nous jugions précieuse; il s'est éteint au moment où allaient se resserrer les liens de sympathie et de confiance qui l'unissaient déjà à notre Revue et à nos efforts. Nous saluons la belle mémoire de ce juste qui avait, sans haine et sans crainte, conçu la religion « comme un mouvement vers l'idéal » et lui avait consacré sa vie.

Le marquis **Melchior de Vogüé** qui s'est éteint le 10 novembre 1916 après une longue et superbe carrière d'homme de bien et de savant, avait été d'abord attiré par la diplomatie, et ce n'est que dans une période où les événements politiques avaient contraint à l'inaction le jeune attaché d'ambassade qu'il entreprit en Orient, en Palestine et en Syrie notamment, une série de voyages qui devaient en peu d'années faire de lui un des maîtres de l'archéologie française : « Une excursion à Palmyre décida de sa vocation scientifique, dit M. Maurice Croiset dans le discours qu'il a prononcé sur la tombe d'un

marquis de Vogüé. Grâce à un rare talent artistique, il avait dessiné là, à la hâte, au milieu du désert, quelques monuments; il y avait copié quelques inscriptions. Pour les déchiffrer, il se mit à étudier les langues araméennes. Et, à mesure qu'il comprenait ces antiques documents, il se sentait pris du désir d'en recueillir de nouveaux. Quelques années plus tard, devenu déjà un savant, il retournait aux mêmes lieux et en rapportait, cette fois, une importante collection de textes épigraphiques qu'il avait relevés avec un soin scrupuleux. Ces textes, publiés et commentés par lui dans une série d'articles et de mémoires, révélèrent sa science, sa remarquable sagacité dans le déchiffrement et l'interprétation. Ils allaient devenir l'occasion d'une renaissance des études araméennes, bien délaissées chez nous depuis les travaux de l'abbé Barthélemy, à la fin du XVIII^e siècle. C'est à M. de Vogüé qu'en revient le principal honneur. Il fut, dans cette science de l'épigraphie syrienne, un rénovateur et un maître ».

M. de Vogüé avait publié en 1853 et 1854 les premiers résultats de ses recherches. Au cours de voyages suivants, sa curiosité se porta sur les souvenirs laissés en Syrie par l'occupation française au temps des Croisades. Il publiait en 1860 ses *Églises de la Terre-Sainte*. Revenant ensuite à ses études sur un passé plus ancien, il consacrait au temple de Jérusalem (1864) une magistrale monographie où il fixait les caractères de l'art judéo-grec et commençait en 1865 à faire paraître son ouvrage sur *La Syrie centrale* qu'il ne devait achever qu'en 1877. Les deux premières parties étaient relatives à l'architecture civile du premier au septième siècle. Ces deux volumes, dont le monde savant ne discerna pas clairement toute l'importance au moment où ils parurent, sont restés des répertoires de premier ordre, et la mission américaine de Princeton n'a fait que confirmer la valeur des relevés archéologiques qu'ils contiennent. On manquerait d'équité en oubliant ce que la collaboration de l'architecte Duthoit avait apporté de précision technique à ce travail qui, aujourd'hui encore, n'a pas une ride.

Le troisième volume était consacré aux *Inscriptions*, et c'est cette troisième partie, dit encore M. Croiset, qui suggéra à Ernest Renan l'idée du *Corpus inscriptionum semiticarum*, « entreprise considérable et de difficile exécution, dont notre Académie (des Inscriptions et Belles-Lettres) prit la charge, mais qu'elle n'aurait pu mener à bien comme elle l'a fait jusqu'ici, sans le concours précieux et dévoué du marquis de Vogüé ». Ces découvertes archéologiques et historiques qui marquent tant de progrès décisifs (v. encore ses *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868) et auxquelles s'attacha très vite un renom étendu, lui ouvrirent dès 1868, à l'âge de trente-neuf ans, les portes de l'Institut : il y succédait au duc de Luynes comme membre libre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Rentré après 1880 dans la carrière diplomatique, il la quittait définitivement en 1889 et occupait les loisirs qu'il s'était faits à des travaux sur l'histoire de la famille de Vogüé, sur son ancêtre le Maréchal de Villars. Il était élu le 13 juin 1902 membre de l'Académie française.

Il n'avait cependant pas abandonné ses travaux d'archéologie, et portait aux questions orientales un intérêt à la fois scientifique et sentimental. Deux ans avant la guerre, il accomplissait un dernier voyage en Égypte et en Palestine dont il retraçait les étapes dans un beau livre tout pénétré d'émotion et de science : *Jérusalem hier et aujourd'hui*.

Le marquis de Vogüé s'était toujours mêlé activement à la vie économique comme aux œuvres de bienfaisance de son temps. Il y apportait d'ardentes convictions religieuses et politiques, mais aussi une aménité et une courtoisie presque archaïques. La grande guerre le trouva encore alerte et pressé de se dévouer. En 1870, il avait été un des plus actifs promoteurs de la « Société française de secours aux Blessés militaires ». Il en était président depuis 1904 et pendant les deux années 1914-1916, ce vieillard plus qu'octogénaire consacra à cette Croix-Rouge française, à son œuvre sublime, ses dernières forces physiques et sa force morale qui resta intacte jusqu'à son dernier moment.

En tête de son livre sur *Julien l'Apostat*, **M. Paul Allard** avait naguère inscrit cette déclaration : « Dès à présent, je puis dire que rien, ni dans le volume que je présente aujourd'hui au public, ni dans les suivants, ne s'écartera du caractère qui convient à une œuvre purement historique. Ceux qui, sur la foi du titre, croiraient trouver un livre de polémique, ou chercheraient des allusions à des faits contemporains, seront déçus dans leur attente. Le temps est loin où l'on faisait la guerre à un régime politique en écrivant des livres d'histoire romaine ». Cette déclaration, M. Paul Allard la prononçait avec la plus louable sincérité, et, pendant sa longue et féconde carrière d'historien (il est mort à la fin de 1916, à l'âge de 75 ans), il se refusa toujours à faire œuvre de polémiste. Irons-nous jusqu'à dire que, consciemment ou inconsciemment, il n'ait jamais fait œuvre d'apologiste ? La constance et la dignité de son labeur forcent le respect.

D'abord magistrat, **P. Allard** se consacra de bonne heure à l'archéologie et à l'histoire des premiers siècles du christianisme. Il publiait en 1876 un livre sur les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident (Paris, 1876), et, après différents travaux sur l'art des catacombes et l'art païen sous les premiers empereurs chrétiens, il entreprenait ou plutôt rédigeait son œuvre principale, l'Histoire des persécutions du 1^{er} au 4^e siècle (*Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 1 vol. ; *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, 1 vol. ; *Les dernières persécutions du troisième siècle*, 1 vol. ; *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, 2 vol.). Ses trois volumes sur Julien l'Apostat étaient le complément de ce grand travail et renfermaient sur l'évolution religieuse au 4^e siècle des études accessoires dont l'éminent historien des religions orientales dans le paganisme romain, M. Franz Cumont, reconnaît l'information judicieuse et précise.

M. Allard a publié dans la *Revue des Questions historiques*,

dans le *Correspondant*, etc., un grand nombre d'articles d'archéologie et d'histoire et aussi quelques volumes de vulgarisation qui ont été très répandus (*Le Christianisme et l'Empire romain* dans la *Bibliothèque d'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique*), *Saint Basile*, *Saint Sidoine Apollinaire* (coll. *Les Saints*), etc. En archéologie il aida surtout à vulgariser en France les travaux de De Rossi dont il avait été l'ami.

Joseph Halévy, qui s'est éteint le 21 janvier 1917 à l'âge de 90 ans, était une des figures les plus caractéristiques d'une génération à laquelle depuis longtemps il survivait; figure impressionnante et qui, bien qu'elle déconcertât un peu, méritait et avait fini par obtenir la vénération unanime de tous les sémitisants, de tous les orientalistes. Ce savant d'un autre âge semblait déjà s'envelopper d'une légende romantique; M. Édouard Dujardin a raconté avec beaucoup d'art pittoresque une visite qu'il fit à ce philosophe de Rembrandt.

Joseph Halévy, israélite oriental, probablement d'origine séphardite, avait mené une existence de pèlerin de la science, constamment errant et constamment s'instruisant, jusqu'au jour où le pauvre instituteur primaire qu'il était alors vint d'Andrinople présenter à la *Société Asiatique* de Paris, en décembre 1866, une traduction avec commentaire du *livre d'Hénoch*. On ne mit pas longtemps à découvrir en lui une extraordinaire richesse d'information, qui s'accrut encore dans la suite, sur tous les cantons du sémitique. Et, de fait, ainsi que le dit M. Isidore Lévy dans l'excellente étude qu'il lui a consacrée (*Rev. Historique*, t. CXXVI, p. 218), « des bords atlantiques de l'Afrique à l'Asie centrale, il n'est pas un domaine qui lui soit demeuré étranger ». Il maniait sans effort l'hébreu et l'araméen (l'hébreu était pour lui une sorte de langue maternelle, il était poète et philosophe en hébreu), l'arabe et le persan, le turc et le hongrois et même l'éthiopien. A peine accrédité auprès des milieux orientalistes de Paris, il partit en 1867 avec un subside fourni par l'Alliance Israélite, pour étudier les Falachas d'Abys-

sinie ; l'histoire, la langue, la littérature de cette peuplade juive séparée du vieux tronc palestinien attiraient en lui les curiosités du savant et les sympathies du croyant. Il rapporta d'Abyssinie des documents nombreux, philologiques et religieux, notamment sur les prières des Falachas (1878)¹, et bientôt après repartait pour le Yémen, chargé cette fois d'une mission par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Entre temps, il donnait des Études sabéennes, se révélait épigraphiste de premier ordre et, à son retour, déchiffrait le premier les inscriptions du Sâfâ rapportées par MM. Waddington et De Vogué (1882).

Il se lança au plus fort de la bataille assyriologique et ses duels de plume et de parole avec Oppert ont parfois fait sourire. Renan, qui l'estimait, disait qu'il était venu « apporter la guerre dans le monde ». Des vieux docteurs de la Loi il avait l'amour ardent du Livre, leur désintéressement, leur patience et leur subtilité ; sans doute eut-il aussi leur tempérament irascible en ce qui touchait aux controverses savantes, mais il était par ailleurs d'une bonté profonde et d'une grande simplicité de cœur. Il n'avait ni ambition ni besoins : son enseignement à l'École des Hautes-Études, son incessant labeur scientifique occupaient toute sa vie, toute sa pensée. Il se présenta fort tard à l'Institut, n'y fut pas élu, ne se remit jamais sur les rangs.

A partir de 1893, Joseph Halévy, bien que sans fortune, finit par avoir une Revue à lui, imprimée à ses frais, où il put tout dire, la *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, qu'il rédigea à peu près seul pendant 20 ans. Il y soutint un combat

1) V. aussi *La Guerre de Sarsa-Dengel contre les Falachas ; Traces d'influence indo-parste en Abyssinie*, etc.

2) Articles réunis en volumes sur *l'Origine des écritures cunéiformes et phéniennes*, sur la « prétendue langue d'Accad », C. P. Tiele et la question sumérienne, *Le Sumérisme et l'histoire babylonienne*, *La découverte d'un criterium babylonien*, *La religion des anciens Babyloniens et son plus récent historien M. Sayce* (RHR, XVII, p. 169) ; *Les travaux de M. Jeremias et de M. Haupt sur la religion et la langue des anciens Assyriens* (RHR, XVII, p. 339), *La cosmologie babylonienne d'après M. Jensen* (RHR, XXII, 180), etc.

sans trêve contre l'école de Graf et de Wellhausen et contre leurs épigones, réels ou supposés, de France, d'Allemagne, de Hollande ou d'Angleterre. « Habitué dès l'enfance à considérer la Loi comme un tout et à en harmoniser instinctivement les discordances, Halévy n'a accepté ni les résultats de l'analyse des sources, ni la chronologie qui abaisse vers le VIII^e siècle la rédaction des plus anciens documents entrés dans le Pentateuque et jusqu'après la ruine du royaume de Juda l'élaboration du Code sacerdotal qui en forme la masse principale ». Il en arriva, par instants, et ce n'était pas un paradoxe de sa part, à rétrograder jusqu'en deçà de Richard Simon et d'Astruc, à rejeter la distinction entre les sources jahvistes et élohistes. Certes ce sont là vices de critique qui ne pouvaient manquer d'infirmer son labeur de philologue. Pourtant dans ses *Recherches bibliques* (1893 et suiv., 4 volumes¹), qui embrassent presque tout l'Ancien Testament, il faut admirer « son sentiment du génie hébraïque qui n'a jamais été dépassé et qui prête un intérêt durable à mille conjectures parfois hardies ».

Ses études sur les textes post-bibliques, sur le Talmud, sur la pensée et la littérature rabbiniques avaient évidemment moins à souffrir de cet *a priori* inconscient que Joseph Halévy apportait dans ses études bibliques ; aussi reste-t-il un maître incontesté en ce domaine où s'exerçait à l'aise son sens incomparable de la tradition juive.

1) Ces quatre volumes renferment les mémoires suivants : I et II : L'histoire des origines d'après la Genèse. — III : Notes pour l'interprétation des Psaumes. Les chants nuptiaux des Cantiques. Les livres d'Osée, d'Amos, de Michée. — IV : Les livres de Nahum, de Jonas, d'Abacuc, de Sophonie d'Obadiah. Antinomies d'Histoire religieuse. La date du récit Jahvéiste de la Création. — On peut citer en outre un nombre considérable d'articles réunis en volumes, de tirages à part, etc. : *Le vœu de Jephthé, Tobie et Akhiakar* ; *Esdras et le Code sacerdotal* (RHR, t. IV, 22) ; *Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle ?* (RHR, XII, 26). *Le code sacerdotal pendant l'exil* (RHR, XIV, 189) ; *Le Symbolisme chez Ezéchiel et Osée* (dans *Actes du Congrès d'Histoire des Religions de Bâle*) ; *l'influence du Pentateuque sur l'Avesta* ; *Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclesiastique* ; *Le nouveau fragment hébreu de l'Ecclesiastique*, etc. Il avait publié un volume d'*Études de myétiqnes*.

M. Raphaël Petrucci était né à Naples le 14 octobre 1879, il fit à Genève ses études supérieures, études de sciences médicales et naturelles, et ce n'est que plus tard qu'il vint à l'orientalisme. Depuis 1896 il vivait à Bruxelles où il avait été bientôt attaché à l'un des Instituts Solvay. Il s'occupait en outre des séries orientales du Musée du Cinquantenaire. Il s'était spécialisé rapidement dans l'étude de l'art chinois : dans les années qui ont précédé la guerre, il avait publié des études importantes sur la philosophie de la nature dans l'art de l'Extrême-Orient (1911), sur les peintres chinois, une Encyclopédie de la peinture chinoise, et collaborait avec M. Éd. Chavannes à la belle publication sur la peinture chinoise au Musée Cernuschi. Mais son enseignement à l'Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles l'avait de bonne heure amené à utiliser dans ses études iconographiques les résultats de l'histoire comparée des religions. Lorsque la guerre éclata, Raphaël Petrucci fut attaché à une ambulance belge de France jusqu'au jour où les forces lui manquèrent; il dut quitter la zone de combat et vint à Paris où il reprit de toute son énergie ses travaux scientifiques. Il fit à la Société asiatique des communications très remarquées dont une, sur l'épigraphie des bronzes rituels de la Chine ancienne, a paru dans le *Journal Asiatique*. Les amis nombreux qu'il comptait dans l'orientalisme français étaient désireux de voir Raphaël Petrucci donner, dans le séjour prolongé que les circonstances l'amenaient à faire à Paris, un enseignement qui ne pouvait être que nouveau et utile. La section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne, était toute désignée pour lui en fournir l'occasion : « Entre l'enseignement des religions de l'Inde et celui des religions de l'Extrême-Orient, il y avait tout un domaine, récemment enrichi par des découvertes de premier ordre, qui renouvelaient notre connaissance de l'*Iconographie du bouddhisme du Nord*. Ce fut le titre même du cours proposé par R. Petrucci et que nous accueillîmes avec empressement » (discours du Président de la section sur la tombe de R. Petrucci). L'ouverture de ce cours

dut être différée, une grave indisposition arrêta brutalement les travaux de M. Petrucci. Peu après une intervention chirurgicale était jugée nécessaire; une intoxication en ruinait les résultats et R. Petrucci s'éteignait le 20 février 1917, à quarante-quatre ans. Nos études saluaient déjà en lui une des plus précieuses collaborations qui leur fussent venues depuis longtemps; elles portent son deuil comme celui d'un parent à peine connu et qui eût été tendrement aimé.

M. **Max Bonnet**, l'éminent professeur de philologie de l'Université de Montpellier, qui est mort le 20 février 1917, était avant tout, pour le public érudit, l'auteur de ce livre sur le *Latin de Grégoire de Tours* dont près de trente ans déjà n'ont diminué ni le renom ni l'utilité, car il semble bien qu'il doive, ainsi que le dit M. Chatelain, juge excellent en la matière, fournir « des matériaux inépuisables, groupés avec une critique pénétrante, aux latinistes et aux romanistes de plusieurs générations ». Mais l'auteur de cette œuvre magistrale a fait à plusieurs reprises bénéficier les sciences religieuses des résultats de son impeccable critique philologique. Pendant ses années d'enseignement à l'Université de Lausanne (d'origine suisse et né à Francfort-sur-le-Mein, il se fit naturaliser Français après la guerre de 70), il avait établi le texte de certains philosophes gréco-romains. Nommé en 1882 à l'Université de Montpellier, il y étudia les Actes apocryphes des Apôtres et publia à nouveau ces textes difficiles où toute sa science critique de linguiste et de paléographe était nécessaire, on l'a dit justement¹, à « débrouiller cet enchevêtrement de rédactions diverses dont certaines sont des traductions ou des retraductions grecques d'un texte latin, original lui-même traduit du grec ». Il donna une première fois les *Acta Thomæ* en 1883, une seconde fois en 1903. Il publiait également dans l'édition des *Acta Apostolorum apocrypha*, les *Acta Andreæ, Mathiae, Bartholomæi, Joannis* (Leip-

1) *Rev. archéol.*, 1917, I, p. 237.

zig, 1898) et dans le dernier tome du recueil, les *Acta Philippi et Barnabæ* (1903). Entre temps, il donnait à des revues savantes de nombreux articles sur des textes hagiographiques qui présentaient des problèmes linguistiques importants; il éditait le *Liber de Miraculis beati Andreæ* de Grégoire de Tours, l'opuscule de Siméon Métaphraste sur un miracle de l'archange saint Michel et, en ce qui concerne ce compilateur byzantin, discernait quelques-uns de ses procédés de travail, encore si mal connus.

Notre éditeur, **Ernest Leroux**, qui s'est éteint le 20 mai 1917, aimait notre Revue et ce serait déjà une raison suffisante pour rendre ici un hommage ému à la mémoire de cet homme charmant et érudit. Il avait accueilli l'idée d'une Revue de l'Histoire des Religions en un temps où la réalisation de cette idée était loin de se présenter sans risque matériel; il avait fait confiance à ce jeune périodique, il s'était toujours intéressé cordialement à ses efforts, à son évolution, à son influence; il le lisait, et le lisait avec plaisir, ce qui n'est pas le fait d'un éditeur banal.

Il avait gardé longtemps, presque jusqu'aux derniers mois de sa vie, une jeunesse d'allure et d'esprit qui trompait sur son âge : Ernest Leroux avait soixante-douze ans, étant né le 13 février 1845. Il avait fait de brillantes études classiques au lycée de sa ville natale, Saint-Quentin. Bachelier de bonne heure, il ne fit qu'un stage très court dans le commerce des tissus où ses parents occupaient une situation importante et commença de fécondes années d'apprentissage à ce métier de libraire vers lequel le portaient tous ses goûts et aussi les conseils de quelques amis. Après des séjours d'étude à Leipzig chez Harrassowitz, à Londres chez Trübner, Ernest Leroux s'établit libraire-éditeur à Paris en 1872. Il avait été soldat en 70-71; les hommes de la jeune République, tout au moins les plus lettrés d'entre eux, Challemel-Lacour, Gambetta, etc., connaissaient ce libraire que passionnaient les vieux livres

et les idées nouvelles : ils lui donnèrent leurs discours qui, à peine sortis de l'*Officiel*, se vendirent à des milliers d'exemplaires. C'est pour beaucoup l'influence amicale du sinologue Pauthier, nous apprend M. S. Reinach, qui dirigea Ernest Leroux vers la carrière de l'édition savante. Probablement sous la même influence, il s'était pris d'un goût très vif pour les arts d'Extrême-Orient; il y avait trouvé l'emploi d'une finesse de jugement esthétique qui en fit l'un des experts les plus écoutés en matière d'art sino-japonais. Les publications de l'orientalisme français l'amènèrent, par un élargissement tout naturel du champ scientifique, à s'intéresser efficacement aux études d'archéologie générale, de linguistique, d'ethnographie, etc.

Nous n'énumérerons pas ici — un coup d'œil jeté sur ses catalogues qui font honneur à la librairie française est plus instructif que la lecture d'une énumération forcément sommaire — les publications que, dans ces domaines divers, la Maison Leroux a fondées et menées à bien ; éditeur des multiples collections de l'Académie des Inscriptions, du Collège de France, de l'École des Langues Orientales, de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses), de l'École du Louvre, du Musée Guimet, des Écoles d'Hanoï et du Caire, Ernest Leroux publiait en outre de nombreux périodiques savants, la *Revue Critique*, la *Revue archéologique*, les *Monuments Piot*, d'autres encore qui tous servent brillamment l'érudition française. Sa maison avait pris, dans ces vingt dernières années, un développement qui allait en s'accroissant et qui ne l'accablait pas. Très artiste, voyageant beaucoup, curieux de théâtre et de peinture, Ernest Leroux ne donnait jamais l'impression de la hâte ni de l'effort. Ceux qui ne le connaissaient que superficiellement, les collaborateurs de passage, ne pouvaient se rendre compte de l'activité inlassable de cet homme très accueillant à tous, qui semblait souvent un promeneur amusé dans l'art du livre et qui était un éditeur de grande race.

La mort de **Paul Meyer**, survenue le 7 août 1917, a frappé de deuil toutes les études médiévales : « Depuis longtemps, dit M. Ch. Bémont, Paul Meyer était reconnu comme un maître, maître admiré, redouté, vénéré, dans tous les pays où l'on étudie la France du moyen âge et la diffusion de son génie littéraire ¹ ». Dans la *Romania*, dans la *Revue critique*, qu'il fonda l'une et l'autre avec Gaston Paris, à l'École des Chartes où il professait depuis 1869 et qu'il dirigea depuis 1882 jusqu'au moment où les forces physiques l'abandonnèrent sans recours, au Collège de France, à la Société des Anciens Textes français, ses méthodes s'établirent fortement sur tous les domaines où il les porta. Il n'a jamais entendu faire d'histoire religieuse au sens habituel de cette expression; il n'en reste pas moins que son empreinte est mise sur d'innombrables questions de critique textuelle primordiales pour l'histoire des idées au moyen âge, théologie ou folklore. Son édition de la *Chanson de la Croisade contre les Albigeois* (Soc. de l'Hist. de France, 2 vol. 1875-79) fixe notre connaissance de tout « l'extérieur », de tout le détail « non religieux » du conflit entre Nord et Midi au début du XIII^e siècle. P. Meyer a détruit définitivement la légende de l'unité morale du poème, en faisant ressortir combien sont différents l'un de l'autre Guillaume de Tudèle qui en composa la première partie dans des sentiments catholiques, et le Toulousain anonyme qui le termina dans un élan de passion contre les Croisés de Simon de Montfort.

On sait la popularité extraordinaire qui accueillit dans le Moyen-Age latin toutes les compilations en vers ou en prose que leurs auteurs présentaient comme des histoires d'Alexandre de Macédoine. Issue du roman du Pseudo-Callisthène, cette tradition littéraire se grossit encore d'apports folkloriques presque tous d'origine orientale, se compliqua des rêveries eschatologiques de la *Caverne des Trésors*, garda même sous le travestissement féodal que lui imposèrent les auteurs de

1) *Rev. historique*, t. CXXVI, II, p. 422-425.

chansons de geste une troublante richesse d'invention qui décèle ses origines égyptiennes ou asiatiques. Deux volumes de Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age* (1886, 2 vol. in-8), fournissent sur le cycle du héros macédonien tout ce qu'il est possible de connaître de sa diffusion dans les pays romans. Le premier volume comprend un certain nombre de textes afférents à la légende; le second donne l'histoire de cette légende, du roman égyptien jusqu'aux extrêmes *rifacimenti* du XIV^e siècle.

Mais la *Croisade contre les Albigeois* et *Alexandre le Grand* ne représentent pas toute la contribution de Paul Meyer aux études d'histoire religieuse du Moyen-Age. Ces études sont encore ses obligées pour d'innombrables éditions de textes de littérature pieuse, lyrique, romanesque ou historique, en particulier sa collaboration magistrale au *Recueil des Histoires des Croisades*, à l'*Histoire littéraire de la France*, etc.¹. Certes il était « professeur de langues romanes » à un plus haut degré même que Gaston Paris qu'attirait souvent la synthèse d'une époque littéraire, le prestige d'un grand lyrique du passé, la curiosité d'un problème de traditions. Paul Meyer mettait quelque coquetterie à prétendre se renfermer toujours dans la critique d'ordre philologique et laisser à d'autres le soin d'étudier les idées qui vivaient sous ces mots dont il vérifiait si minutieusement l'identité phonétique et grammaticale. Mais que l'on feuillette seulement dans la *Romania* les comptes-rendus que Paul Meyer a donnés pendant quelque quarante ans et l'on verra combien de questions d'histoire religieuse, d'hagiographie, de folklore ont été éclairées, débrouillées par quelque bref jugement, par quelque formule un peu sèche de cet esprit merveilleusement lucide et vif.

Paul Meyer s'est éteint à l'âge de 77 ans; ses forces avaient lentement décliné et seul l'admirable dévouement qui

1) M. S. de Ricci a donné une très utile bibliographie de l'œuvre de P. Meyer dans la *Revue archéologique* (V^e série, t. VI, pp. 436-454).

veillait auprès de lui arrivait à faire supporter à l'illustre vieillard ces années où le travail ne lui était plus permis.

Par son mariage il était entré dans cette belle famille des Réville dont le nom est inséparable, nos lecteurs le savent, des progrès de l'histoire et de la philosophie religieuses en France.

Edouard Chavannes s'est éteint le 29 janvier 1918. Son énergie d'une calme tenacité maintenait au travail le grand sinologue dont la santé depuis plusieurs années devenait de plus en plus précaire. Il disparaît à cinquante-trois ans, dans la pleine force de sa production, et cette perte a meurtri profondément toute la science de l'Orientalisme. Les études sinologiques n'en pouvaient subir de plus grave, ses amis, ses disciples, ses émules l'ont dit. Les articles, entre bien d'autres, que lui ont consacrés M. Cordier, dans la *Revue Historique* (t. CXXVII, pp. 412-414), M. B. Laufer, dans le *Journal of the American Oriental Society* (juin 1918, pp. 202-205), reflètent cet hommage et cette émotion. Un savant qui fut très près de sa pensée et de son cœur, M. Sylvain Lévi, a dit dans un noble article du *Temps*, au lendemain de la mort de Chavannes, le deuil qu'en devait porter toute la science française.

Né le 5 octobre 1865 à Lyon, Éd. Chavannes, après de brillantes études au Lycée Louis-le-Grand, était entré à l'École Normale supérieure où il préparait l'agrégation de philosophie. Georges Perrot, puis M. H. Cordier qui devinaient l'active curiosité du jeune savant, l'engagèrent à s'occuper de l'histoire des idées en Extrême-Orient. Peu après l'agrégation, Édouard Chavannes partit pour Pékin en qualité d'attaché libre à la légation de France. Il prit vite contact avec la civilisation chinoise, réunit déjà des matériaux et, dès 1890, un premier ouvrage, publié dans le 3^e volume du *Journal of the Peking Oriental Society*, la traduction du *traité sur les sacrifices Fong et Chan* de Sseu Ma-Ts'ien, le classait d'emblée au premier rang de l'école sinologique française.

A son retour en Europe, Ed. Chavannes, à peine âgé de 28 ans, remplaça le marquis d'Hervey de St-Denis dans la chaire de langues et littératures chinoise et tartare-mandchoue au Collège de France. La méthode, la direction du nouvel enseignement, son ampleur et sa nouveauté s'affirmèrent dès la leçon d'ouverture : *Du rôle social de la littérature chinoise* (*Revue Bleue*, 1893). La même année, Éd. Chavannes publiait le début de son histoire de la sculpture en Chine (*La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han* (1893)¹. Enfin il entreprenait l'œuvre monumentale que représente la traduction intégrale des *Mémoires historiques de Sseu-Ma-Ts'ien* (cinq premiers volumes parus 1895-1905).

Nous ne prétendons pas ici retracer la vaste activité d'Édouard Chavannes, épigraphiste, archéologue, historien. Partout il a laissé sa forte empreinte, mais sa culture philosophique, le sens délicat qu'il avait des problèmes religieux l'aidèrent grandement à pénétrer dans l'intimité des cultes, des mythologies et des métaphysiques de l'Empire chinois. En 1894 il publiait un *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, qui contient le récit des voyages accomplis à la fin du VII^e siècle par des moines chinois à la recherche des livres sanscrits de l'Inde. Il fit connaître ultérieurement d'autres itinéraires de religieux, le *Voyage de Wu-K'ung* (publié en collaboration avec M. Sylvain Lévi, dans le *Journal asiatique*, 1895), et le *Voyage de Song Yun dans l'Udyâna et le Gandhâra* (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1903), etc.

Au retour d'un grand voyage d'exploration archéologique dans le Nord de la Chine, entrepris en 1907 (voir *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, 1909), Éd. Chavannes publia (1910-1911) cinq cents contes traduits du Tripitâka chi-

1) Deux autres volumes : *La Sculpture à l'époque des Han* (1913) et *La Sculpture bouddhique* (1915) renfermaient les documents iconographiques recueillis au cours de sa mission de 1907.

nois, inestimable répertoire pour l'étude du folklore asiatique. Peu après il consacrait une monographie à la montagne du T'ai Chan (1919) « qui groupe autour de son sommet sacré les plus vieilles croyances de la Chine antique ».

Enfin M. Chavannes apportait sa précieuse collaboration au grand mouvement de découvertes et d'interprétation des textes trouvés en Asie centrale. Il réunissait et traduisait des *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (1903), déchiffrait les fiches de bois exhumées par Sir Aurel Stein dans le Turkestan oriental (1915), travaillait avec M. Pelliot à mettre en pleine lumière des textes relatifs au bouddhisme, au taoïsme, au manichéisme, au nestorianisme découverts à Touen-houang, Longtemps auparavant M. Chavannes avait publié à propos du nestorianisme en Asie centrale une étude critique sur l'inscription de Kara-Balgassoun (*Journal Asiatique* 1897).

La collaboration d'Ed. Chavannes et de M. Sylvain Lévi avait valu à l'histoire des religions de l'Inde plusieurs pénétrantes études sur *Quelques titres énigmatiques dans la hiérarchie ecclésiastique du bouddhisme indien*, *Les seize Arhat protecteurs de la loi*. (*Journal Asiatique*, 1915-1916), etc.

Les travaux que nous venons de citer ne représentent d'ailleurs qu'une part de la contribution apportée à l'histoire des religions par l'inlassable activité scientifique de M. Chavannes. Les nombreuses revues auxquelles il collabora, en particulier le *Journal Asiatique* et le *T'oung-Pao* dont il était devenu un des directeurs à la mort de Schlegel (1903), fourniraient à une bibliographie qui prétendrait être exhaustive bien des articles, des traductions, des notes qui intéresseraient nos études.

De 1908 à 1911, Édouard Chavannes dirigea la conférence sur les religions de l'Extrême-Orient à l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. Malgré les grands travaux d'histoire et d'archéologie qu'il tenait à mettre minutieusement au point, son cours au Collège de France, sa participation très effective aux entreprises de l'Académie des

Inscriptions (il y avait été élu en 1903), l'éminent sinologue trouvait encore le temps de donner à l'École des Hautes Études un enseignement d'autant plus utile et fécond que tout, programmes et méthodes, était encore à créer lorsqu'il le prit : il y établit un séminaire de critique rigoureuse et, à titre d'exemple pratique, traita quelques sujets d'ensemble; *Les idées religieuses de la Chine Antique*, *l'Enseignement de Confréries*, *les rites en Chine d'après le Li-ki*, *l'Histoire du bouddhisme en Chine*, etc.

Tous ceux qui ont connu **Moïse Schwab** garderont la mémoire de ce patient travailleur, acharné aux besognes scientifiques, catalogues, traductions, vocabulaires, etc., qui, en équité, devraient infailliblement procurer, à défaut de gloire la reconnaissance de générations de savants ménagers de leur temps ou de leur effort. A feuilleter son œuvre, on s' imagine d'ailleurs aisément tel qu'il était cet excellent homme très simple, sa petite taille disparaissant presque derrière son pupitre et ses livres. Car il a vécu dans et pour les livres. Né à Paris le 18 septembre 1839, élevé à l'école juive et à la Talmud-Thora de Strasbourg, dès l'adolescence disciple et secrétaire de Salomon Munk qui l'introduisit dans les hautes études hébraïques, Moïse Schwab entra de bonne heure à la Bibliothèque Nationale (1868) en qualité d'attaché, y passa par les différents degrés de la hiérarchie (il mourut conservateur honoraire), et paraît y avoir réalisé pleinement son idéal d'existence rangée et laborieuse. A part quelques missions dont il fut chargé en Bavière, en Wurtemberg, en Espagne et en Grèce et qui l'éloignaient pour un temps de la rue de Richelieu, sa vie professionnelle est sans incidents et son labeur tout entier voué à une même discipline, l'histoire littéraire du judaïsme talmudique et rabbinique. Il a fourni une collaboration considérable à différentes revues d'érudition ou d'information religieuses, en particulier à la *Revue des Études juives*, aux *Archives israélites*, etc; il a donné fréquemment des comptes rendus à la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il

figure pour un bon nombre de numéros dans le *Répertoire des articles d'histoire et de littérature parus dans les périodiques de 1783 à 1898* (2 vol. 1895, et un supplément en 1900) qu'il a patiemment dressé et publié en copies autographiées. Deux fois l'Institut reconnut et encouragea le labeur de ce savant modeste : sa *Bibliographie de la Perse* lui valait en 1876 le prix Brunet, et l'Académie des Inscriptions couronnait en 1883 sa *Bibliotheca Aristotelica*.

Mais le travail auquel il consacra quelque vingt ans de sa vie ne portait pas sur ces à-côtés : c'était une traduction intégrale du Talmud dont le premier volume parut en 1871, le onzième et dernier en 1889¹. Cette publication, une des plus considérables qu'ait entreprise de nos jours et menée jusqu'au bout un savant isolé, force le respect, quelles qu'en soient les imperfections de détail.

Son *Vocabulaire de l'Angélologie d'après les mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale*, présenté à l'Académie des Inscriptions en 1897 (supplément en 1899, d'après le ms. 1380 du fonds hébreu), ses rapports sur les inscriptions hébraïques de la France (1904) et de l'Espagne (1907) sont d'utiles répertoires. On lira avec intérêt sa biographie de S. Munk (in-12, 1900) où se trouvent sur le grand hébraïsant quelques souvenirs personnels qui sont d'un élève fidèle. Moïse Schwab avait publié au début de sa carrière une *Histoire des Israélites depuis le second Temple* (1868), commode petit livre de vulgarisation qui eut en 1895 une seconde édition. M. Schwab est mort à Paris le 8 février 1918.

Paul Sébillot laissera un durable souvenir dans les études folkloriques par tout ce que leur ont fourni son inlassable activité de chercheur et la générosité avec laquelle il prodiguait les résultats de ses recherches. Né en 1843, il a commencé par

1) Quelques mois après, paraissait le tome I^{er} d'une nouvelle édition (1890), revue et corrigée.

s'adonner à la peinture : longtemps il a peint les sites de sa Bretagne natale, puis il en a recueilli, au hasard de ses courses à la recherche du « motif », les contes populaires, ceux des paysans, des pêcheurs, des marins de la haute mer, les descriptions des coutumes locales, la légende dorée des saints armoricains. Ainsi se trouvèrent composés comme sans effort, une série de volumes sur la littérature orale et les traditions de la Haute-Bretagne, trésor de documents folkloriques, qui formèrent la première mise de la collection *Les littératures populaires* que M. Sébillot créa à la librairie Maisonneuve. Un peu plus tard, de sa collaboration avec l'éminent celtisant M. Gaidoz naissait une autre collection : *La France merveilleuse et légendaire* (Cerf, éditeur) où parurent les *Contes des provinces de France*, le *Blason populaire de France*, etc. Son champ de recherches s'élargissait. Bientôt après, Paul Sébillot devenait Secrétaire général de la *Société des traditions populaires* et dirigeait l'excellente *Revue* de la Société. Il consacrait à cette Société la part la plus aimée de sa vie scientifique : il en avait voulu créer le répertoire fondamental pour ce qui concernait la France, le Manuel tout au moins provisoire, et ce premier travail de codification avait donné les quatre gros volumes du *Folk-Lore de France* (Paris, 1904-1907). Toute la littérature, toute l'ethnographie traditionnelle de notre pays devaient être fixées dans ces tomes qui portaient ces vastes titres : Le Ciel et la Terre ; La Mer et les Eaux douces ; La Faune et la Flore ; Le Peuple et l'Histoire. Que l'histoire des religions ait beaucoup à tirer de ce répertoire considérable, c'est ce qui apparaît à seulement le feuilleter, et dans son intéressant volume de vulgarisation *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins* (Paris, 1908.), P. Sébillot soulignait (p. xxii et xxiii), sur le ton de confiance familière qui lui était assez habituel, combien lui était venue peu à peu, au cours de ses recherches folkloriques, la curiosité des « vestiges de cultes naturalistes », des « nombreuses traces de paganisme plus ou moins caractérisé. » — P. Sébillot cherche rarement à expliquer des faits reli-

gieux, et moins encore à les systématiser en séries, mais il a décrit en abondance, avec une minutie et une exactitude rigoureuses, « des rites, des gestes, des formules ».

Nous voici au terme de ce rapide et douloureux memento nécrologique. D'autres noms s'y pourraient inscrire. Déjà notre collaborateur et ami M. A. Moret a dit excellemment (R. H. R., LXXIV, p. 264-310) le deuil de l'égyptologie française à la mort de **Gaston Maspero**; il a montré tout ce que ce puissant organisateur apporta de réalisme fécond à l'histoire de la religion en Égypte¹.

Peu de temps avant la guerre (R. H. R., 1913, t. LXVII, pp. 192-221), la Revue publiait un article où M. Goblet d'Alviella étudiait la sociologie de M. Durkheim dans l'ensemble de ses applications à l'histoire religieuse. Au mois de novembre 1917, **E. Durkheim**, en pleine force de l'âge, mais cruellement éprouvé par la guerre, s'éteignait après une courte maladie. On rappellera ici, avec tout le détail et la louange qu'elle mérite, l'œuvre de ce philosophe qui fut dans nos études un initiateur et un maître dont une école déjà nombreuse maintient la doctrine et en dégage les abondantes conséquences².

Sitôt que nous apprîmes la mort de M. **Emile Guimet** (12 octobre 1918), la Revue tint à saluer la mémoire d'un homme à qui la science des religions est redevable de tant de bienfaits matériels et moraux³. Une étude complète de sa carrière et de son œuvre sera incessamment consacrée au fondateur du « Musée d'histoire des religions ».

Nous mesurons du regard le vide que laissent tant de disparus. Leur part de gloire est inégale; ils différaient de doctrines

1) V. aussi les articles de M. Moret dans la *Revue de Paris*, du 14 août 1916 et dans la *Revue historique*, t. CXXIII, p. 434 et suiv.

2) V. l'article de M. Halbwachs sur *La doctrine d'Emile Durkheim* dans la *Revue philosophique*, mai-juin 1918, p. 353 et suiv.

3) V. R. H. R., t. LXXVIII, pp. 183-184.

de méthodes ; dans le domaine pratique ils tendaient à des fins souvent contraires, mais est-ce d'hier qu'on a comparé la science, comme le génie, au Dieu du *Livre de Job* qui « fait la paix sur les hauteurs » ?

Au surplus, enveloppées qu'elles sont dans le souvenir du temps solennel où ils ont vécu leurs dernières années, écrit leur dernière page, leurs individualités s'atténuent ; chacun d'eux était un peu de l'âme savante de la Nation en guerre.

PAUL ALPHANDÉRY.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

SIR JAMES GEORGE FRAZER. — **Folk Lore in the Old Testament Studies in comparative Religion, Legend and Law.** Trois volumes in-8° de xxv + 569, xxi + 571 et xviii + 566 pages. — Londres, Macmillan and Co, 1918, deuxième tirage, 1919.

On admet généralement que tous les peuples civilisés ont passé par un stade primitif ressemblant plus ou moins à celui où nous trouvons encore quelques races arriérées, et que, longtemps après avoir cessé de penser comme des non-civilisés, les hommes conservent des coutumes, des rites ou des croyances d'une époque très ancienne. Ce sont ces survivances que le célèbre auteur du *Golden Bough* s'est proposé de dépister dans l'Ancien Testament et cela au moyen de la méthode comparative dont il observe qu'elle ne date pas d'hier puisqu'elle remonte au xvii^e siècle avec le pasteur français Samuel Bochart et le théologien anglais John Spencer. Lui-même continue et développe l'enseignement de Robertson Smith avec, à la vérité, deux différences importantes. Robertson Smith portait son effort sur l'interprétation des rites de l'Ancien Testament en empruntant les termes de comparaison aux non-civilisés, mais principalement aux anciens Arabes. Dans l'œuvre que nous présentons, sir Frazer utilise une documentation beaucoup plus vaste, qui dépasse souvent le fait biblique, si bien que ces volumes, comme le souligne avec raison le sous-titre, sont plus une étude générale de folk-lore qu'une étude proprement dite de l'Ancien Testament. D'autre part, Robertson Smith tendait vers une systématisation qui, n'eût-elle d'autre mérite que de montrer l'insuffisance des théories antérieures, aurait constitué un progrès notable. Sir Frazer ne pense pas que l'état actuel des études folkloriques permette des conclusions définitives. Il recommande beaucoup de prudence et, avec

cette bonne grâce qui est un trait de son caractère, il prie le lecteur de le rectifier s'il lui advient d'oublier lui-même le conseil qu'il donne aux autres. On ne peut résumer ces dix-sept cents pages; mais nous tenterons de montrer par d'assez nombreux exemples la méthode employée et le profit que les études bibliques peuvent en retirer; nous discuterons aussi quelques conclusions. Le savant auteur nous excusera de rapetisser le problème qui se dresse devant lui et qui n'est rien de moins que l'histoire de la primitive pensée humaine. C'est ainsi que de la collection des récits relatant la création de l'homme, il déduit que l'humanité s'est divisée entre deux points de vue. Le premier admet que la race humaine a été façonnée dans sa forme actuelle par un Dieu ou un héros; le second suppose une véritable évolution, l'homme sortant d'un animal ou même d'un végétal.

La chute de l'homme fournit un des exemples les plus nets de la méthode comparative de sir Frazer et des résultats auxquels elle conduit. Le récit biblique est pour le moins incomplet; la mention de l'arbre de vie est introduite brusquement, sans que nous puissions saisir son rapport avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Les commentateurs ne sont pas parvenus à sortir d'embarras. Dans l'épopée de Gilgamesh, le rôle du serpent consiste à s'emparer de la plante de vie qui doit rendre la jeunesse au héros. C'est qu'au regard des non-civilisés le serpent jouit de la propriété de se rajeunir en perdant sa peau. Certains ont pensé que le serpent avait frustré l'homme de ce privilège et, sur cette base, sir Frazer restitue la forme primitive du récit yahviste. Il suggère que ce récit devait comporter deux arbres, l'un l'arbre de vie dont l'homme pouvait manger les fruits, l'autre, l'arbre de mort, auquel s'appliquait l'interdiction: « tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement ». Autrement dit, tu deviendrais mortel. S'il est dit que le serpent était le plus rusé des animaux, c'est probablement parce qu'il sut persuader le couple humain de manger de l'arbre de mort, pour se réserver le privilège de l'immortalité. Espérons qu'on retrouvera quelque jour, dans le domaine sémitique, un texte confirmant cette ingénieuse restitution et expliquant aussi les autres concepts qui complètent le récit: le rôle de la femme et son nom Havva (qui semble apparaître en phénicien sous la forme *hvt* comme nom ou épithète d'une déesse infer-

nale) que Nœldeke dérivait de l'araméen *hevya*, serpent; le passage de l'ignorance à la connaissance; la nudité; etc. Il semble bien, comme Gunkel notamment y a insisté, d'après Job, XV, 7 et suiv., et aussi Ezéchiel, I, 1-19, que les Israélites connaissaient certaines variantes des récits du Paradis où le premier homme faisait figure de demi-dieu : à ces variantes appartient le verset *Gen.*, III, 22, qui détonne à sa place actuelle.

La question du déluge est dominée par les découvertes de l'assyriologie. Les deux textes (J et P) qu'a combinés le rédacteur biblique sont dérivés des versions babyloniennes. Dès l'instant que le document yahviste est en jeu, il ne peut être question d'un emprunt datant de la captivité. On ne peut songer sérieusement à un apport correspondant à la migration d'Abraham; celle-ci n'est qu'un mythe puisque les Israélites ne sont certainement pas originaires de Babylonie. Il en résulte que les Israélites durent connaître les récits du déluge au temps de leur installation en Canaan. Sir Frazer hésite à l'accepter parce que le texte biblique ne porte pas trace d'un intermédiaire cananéen. Cependant, cet intermédiaire expliquerait l'écart considérable entre les versions babyloniennes et les versions bibliques; un intermédiaire où Hadad jouait le rôle de grand dieu paraît nécessaire. Quoi qu'il en soit, on trouvera dans le nouvel ouvrage la plus riche collection de récits sur le déluge qui ait été réunie. Sir Frazer écarte toute relation primitive entre le mythe babylonien et l'histoire de Deucalion; les récits diluviens des peuples exotiques sont également indépendants, sauf l'action récente due aux influences juive, chrétienne ou musulmane. Il y a là des réminiscences d'inondations locales, nullement le souvenir d'une catastrophe générale.

Les explications données du subterfuge par lequel Jacob frustra son frère Esaü nous paraissent moins heureuses; du moins servent-elles de prétexte à d'intéressantes considérations touchant la coutume qui attribuait la fortune du père non à l'aîné, mais au plus jeune fils, ce que nous appelons le droit de maineté et dont Paul Viollet a bien indiqué l'origine. Le récit biblique nous paraît appartenir à une tout autre classe de légendes, celles où le jeune héros supplante son aîné. C'est le cas d'Ismaël et d'Isaac, d'Esaü et de Jacob, de Joseph et de Benjamin parmi les fils de Jacob, de Manassé et d'Ephraïm parmi les fils de Joseph. Le procédé se prolonge avec

Moïse et son aîné Aaron. La caractéristique du héros ou de l'homme providentiel est de forcer les lois de la nature, souvent dès le sein de sa mère; c'est pourquoi on le fait si souvent naître d'une femme stérile, on lui fait supplanter son aîné, etc. Sir Frazer, poussant la recherche dans une tout autre voie, se demande si le rédacteur biblique n'a pas mal compris ou dénaturé intentionnellement un récit plus ancien où l'on relatait un rite destiné à faire passer l'héritage de la tête de l'aîné sur celle du cadet. Précisément, un procédé fort répandu consiste à donner une vie nouvelle, à faire renaître un individu en le recouvrant de la peau de l'animal sacrifié, et cela rappelle les peaux de chevreaux dont Rachel couvre les mains et le cou de Jacob. Aux exemples de cette pratique cités par sir Frazer, et empruntés en grande partie à l'Est africain, il faut en ajouter un, d'autant plus important en l'espèce qu'il remonte à une haute antiquité et qu'il est attesté pour une région africaine plus voisine des Sémites, c'est celui que fournit l'Égypte et qu'a particulièrement étudié M. Alexandre Moret¹. Mais c'est peut-être le cas de remarquer qu'il ne suffit pas que deux pratiques se ressemblent pour avoir la même valeur. Comment la renaissance de Jacob par l'imposition des peaux de chevreaux pourrait-elle l'amener à être l'aîné? Plutôt, elle le rajeunirait encore.

Le mariage de Jacob avec ses cousines, les deux filles de Laban, nous vaut une remarquable étude comparée des mariages de ce type et l'on admirera l'aisance avec laquelle l'auteur manie une documentation touffue et en éclaire les particularités. Retrouvant ailleurs toutes les circonstances de l'union de Jacob, il en conclut que le récit biblique a été pris sur le vif et nous conserve l'écho de pratiques réelles.

Un mythologue aussi averti que sir Frazer ne pouvait verser dans ce qu'Édouard Reuss appelait « les platitudes rationalistes »; c'est pourquoi il a bien vu le caractère mythique du fameux passage de la mer Rouge. Les comparaisons qu'il institue à ce sujet se suffisent; mais la question pourrait être serrée de plus près dans le texte biblique lui-même.

Parmi les enseignements que comporte l'étude du folklore, un des plus notables est de nous mettre en garde contre l'abus des explica-

1) Voir notamment dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1907, I, p. 97 et suiv.

tions solaires et lunaires, plus généralement astrales. On sait quel manque de mesure et d'esprit critique certaine école allemande y a apporté dans ces vingt dernières années. Mais, même en dehors des panbabyloniens, les récits du déluge ont été commentés par Usener, Böklen et Gerland comme des mythes solaires et lunaires; quant à Samson, on ne compte plus les exégètes qui, se fondant d'une part sur le rapprochement de son nom avec *shemesh*, le soleil, et de l'autre sur l'identification d'Héraclès avec Melqart, expliquent les aventures du héros biblique comme la survivance d'un mythe solaire. Après Wilken, sir Frazer démontre que le récit biblique n'est qu'un conte populaire qui met en jeu la croyance à la force concentrée dans la chevelure, plus généralement la recherche de l'âme extérieure cachée dans tel ou tel objet. La comparaison avec les récits similaires suggère que, dans la version philistine dont la légende biblique ne serait qu'une transformation, Samson faisait figure de reître barbare et sanguinaire, tandis que Dalila apparaissait comme une héroïne se vengeant de la brutalité du soudard et délivrant son peuple d'une dure oppression. A la même question de l'âme extérieure se rattache le curieux chapitre sur « le faisceau de vie ». Sir Frazer explique cette expression dans I Samuel, xxv, 29 et il propose de lire « maisons de l'âme » dans Isaïe, III, 20. ce qui peut s'entendre d'une lotte à parfum considérée comme amulette.

Qu'il traite des pierres sacrées ou des arbres sacrés, sir Frazer apporte, dans une matière souvent étudiée, des termes de comparaison nouveaux. Sur un point seulement on est tenté de faire une réserve. Est-il nécessaire d'admettre que les bosquets sacrés qui ont suscité les attaques des prophètes sont les témoins d'anciennes forêts, témoins qui auraient subsisté naturellement sur les hauteurs solitaires et où les divinités champêtres auraient trouvé un refuge? Le problème ainsi posé ressemble un peu à celui de l'arbre et de la source : est-ce la source qui a donné naissance à l'arbre ou l'arbre qui a suscité la source? Puisque nous procédons par comparaison, il en est une qui nous paraît topique et c'est en Chine que nous la trouvons. Là, comme chez les Cananéens, deux représentations divines sont dressées sur les autels, l'arbre et la pierre, l'*ashera* et la *masseba*¹. Le premier incorpore plus spécialement l'esprit de la

1) Nous avons fait le rapprochement dans notre *Introduction à l'Histoire des religions*, p. 98-99.

végétation et le second, le *genius loci*, le dieu local qui peut être devenu un grand dieu avec attributions célestes. Chez les Cananéens, il semble que le dieu se soit vu affecter plus spécialement la *maššeba*, tandis que la déesse, primitivement une déesse-terre ou déesse mère, a été logée dans l'*ashera* au point d'en prendre le nom.

Parmi les problèmes que soulève le décalogue, celui qui a peut-être le plus éprouvé la sagacité des exégètes est posé par *Exode*, XXIII, 19 répété dans *Exode*, XXXIV, 26 et dans *Deutéronome*, XIV, 21 : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère ». On a souvent pensé que le décalogue proscrivait par là une opération magique ; mais pourquoi n'aurait-il pas réprouvé toute sorte de magie ? Pourquoi ce détail dans un texte qui trace les grandes lignes morales et cultuelles ? Sir Frazer groupe une riche collection de termes de comparaison qui montrent, notamment, que l'interdiction de mêler le lait à la viande est fort répandue. Mais il ne s'agit pas seulement de lait et de viande, il est question d'un chevreau ou plus exactement d'un petit et du lait de sa mère. Au problème ainsi posé, le folklore ne fournit aucun correspondant exact et la difficulté est telle que sir Frazer n'hésite pas à supposer que, dans un texte plus ancien et plus authentique, le décalogue interdisait simplement de faire bouillir le lait : *Thou shalt not boil milk*. C'est singulièrement s'écarter du texte ; la correction nous paraît trop radicale et, d'ailleurs, on ne s'explique pas comment une telle recommandation culinaire a trouvé place dans le décalogue. Cela nous paraît si invraisemblable qu'au risque d'ajouter une nouvelle hypothèse à tant d'autres, nous nous demandons s'il ne faut pas chercher dans une direction différente. A notre avis, l'erreur des exégètes a été de détacher la prescription en question du contexte. Si, pour abrégé, nous considérons seulement le chapitre XXIII de l'Exode, nous trouvons dans les versets 10-17 une suite de prescriptions rituelles essentielles : l'année sabbatique, le sabbat, la défense d'adorer les divinités étrangères, les trois grandes fêtes. Puis les versets 18-19 précisent certains points du rituel. D'abord, au verset 18 : défense d'associer le pain levé au sang du sacrifice ; nécessité d'offrir la graisse en même temps que le sang. Le verset 19 concerne les prémices de la terre qu'il faut apporter au temple de Yahvé. Or, *reshit bikkouré ademateka* ne vise pas obligatoirement et uniquement les produits végétaux, mais aussi

le bétail¹. Si on admet ce point de vue, la seconde partie du verset 19 introduit une restriction qui est à rapprocher de la règle imposant de laisser l'agneau sept jours auprès de sa mère avant de l'admettre au sacrifice. Nous aurions ici sous une autre forme la prescription concernant les victimes *lactentes* que tous les cultes ont réglementées, notamment à cause de l'interdit qui pesait sur la mère. L'expression « agneau dans le lait de sa mère » équivaldrait à notre « agneau de lait ».

La coutume qui prescrit dans certaines circonstances le percement de l'oreille de l'esclave contre le montant de la porte, est l'occasion d'une monographie de plus de cent pages où abondent les détails curieux. La conclusion du savant folkloriste sera acceptée : le maître acquerrait par ce rite un pouvoir magique sur l'esclave. Mais la lecture de cette documentation est loin d'écarter les doutes qu'on peut avoir touchant la forme dans laquelle le livre de l'Exode — le passage appartient à l'ancienne loi dite le livre de l'Alliance, — nous rapporte cette coutume. Que l'on compare le code d'Hammourabi ou les pratiques des non-civilisés, on se convaincra que le percement de l'oreille est un acte violent d'autorité. Nous ne sommes pas de l'avis de sir Frazer lorsqu'il écarte de la comparaison le percement des oreilles des notables syriens et phéniciens, car ceux-ci se considéraient comme les esclaves de leurs dieux ainsi que l'attestent les nombreux noms théophores composés avec l'élément *'abd*. Remarquons que si les textes ne parlent que du percement de l'oreille, il va de soi que l'on perçait les oreilles pour y insérer des anneaux. Ces derniers étaient de véritables amulettes destinées à marquer l'attachement au dieu, à s'assurer sa protection, à protéger aussi l'orifice de l'oreille, ce qui a suscité les cache-oreilles des Chypriotes. Nous ignorons quelle était la forme de l'anneau israélite. Quoi qu'il en soit, la suspicion qu'inspire le récit de l'Exode ou du passage correspondant du Deutéronome, est renforcée par la mention de l'année sabbatique. Il n'y a pas plus de raison d'admettre la libération des esclaves au bout de sept ans que celle de l'abandon des récoltes aux pauvres tous les sept ans. Or, cette dernière est une absurdité économique, mais une très habile surenchère servant la propagande de personnages n'ayant pas la responsabilité du pouvoir.

1) Voir *Lévit.*, II, 12 pour le *qorban reshit*.

Nous inclinons donc à attribuer au percement de l'oreille de l'esclave, un caractère tout autre que celui qu'il revêt dans l'Exode et le Deutéronome, du moins pour les temps anciens. Incidemment, sir Frazer explique par ce rite l'expression si obscure de *Psaumes*, XL, 7; mais le texte ne porte pas « percer », il est question de « couper, fendre ». Or, d'après le contexte, on attend la mention d'une alliance et c'est pourquoi nous proposons de corriger *'oznaim* en *'amana*, d'après Néhémie, X, 1, correction très paléographique, et de lire : « Tu as conclu avec moi une alliance ».

Les mutilations que l'on s'inflige pour un mort, notamment l'acte de se couper les cheveux ou une mèche, ont été souvent étudiées. Sir Frazer résume la question et fournit des termes de comparaison. Il écarte l'explication de Robertson Smith qui y voyait une alliance entre les vivants et le mort et croit plutôt qu'il s'agit de nourrir le mort et de lui procurer quelque vigueur. Est-ce suffisant pour rendre compte des sentiments complexes et contradictoires qui agitent les proches du mort et le cercle plus ou moins large dans lequel il a vécu ? Il ne s'agit pas seulement de donner des soins au mort et d'entretenir sa vie d'outre-tombe, il faut aussi que les vivants se dégagent de toute solidarité avec lui, d'où une suite de pratiques concernant les personnes et les biens; il faut opérer sans irriter l'esprit du mort et veiller à ce qu'il ne quitte pas la tombe. Les préoccupations et les points de vue diffèrent suivant la conception qui règne sur l'âme ou les âmes des hommes, leur transmission ou leur réincarnation, l'intervention des dieux, etc. On peut poser qu'un rite funéraire est plus que tout autre à répercussions multiples.

L'école de critique biblique a trop souvent lié l'ancienneté d'un rite à celle du document qui en faisait mention. Nous avons essayé de montrer à quelles erreurs cela avait conduit dans l'histoire du sacrifice israélite¹. On a de même, comme le montre sir Frazer, méconnu l'antiquité de l'ordalie à laquelle on soumet la femme adultère, et cela sous prétexte que le Code sacerdotal en fait seule mention.

Signalons encore une étude sur le châtiment des animaux et des objets inanimés ayant provoqué un accident : on les traite comme

1) *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, - Paris, E. Leroux, 1914 (deuxième édition en préparation).

des humains et cela est très logique du point de vue des non-civilisés. L'ouvrage se termine par une monographie sur les clochettes d'or à propos des clochettes dont était munie la robe du grand-prêtre. On y verra comment sonnettes ou gonds, chez diverses peuplades, servent au moment de la naissance des enfants, d'où une excellente explication de la légende de Zeus et des Curètes.

Ce ne sont là que quelques-unes des questions examinées dans ces trois volumes dont le légitime succès est du meilleur augure pour les études bibliques. D'autres diront quelle contribution ils apportent à l'histoire des origines du droit, de la famille, de la société. Dans une matière singulièrement difficile, jamais la maîtrise du savant auteur ne s'est mieux affirmée tant par la sûreté de la documentation que par la clarté de l'exposition, l'ingéniosité jointe à la prudence du jugement critique.

RENÉ DUSSAUD.

FREDDY DURRLEMANN, aumônier de la Marine. — **Salonique et Saint Paul.** Paris, Société centrale évangélique, 53 bis, rue Saint-Lazare, 1919, 1 vol. in-12, 176 p.

M. le Pasteur Durrlemann, aumônier de la Marine, ayant été conduit à Salonique par l'exercice de son ministère, a pensé qu'il serait intéressant de présenter, d'une manière simple et accessible à tous, l'histoire de l'établissement du christianisme dans cette ville sur laquelle la guerre a appelé l'attention. Il a voulu, en même temps, esquisser le tableau de ce qu'était la prédication de l'Évangile au premier siècle. Il a complété son exposé par un aperçu de l'histoire du christianisme à Thessalonique depuis le 1^{er} jusqu'au xx^e siècle.

Son livre simple, clairement écrit, accessible au lecteur non préparé répond au but qu'il s'est proposé. Ce n'est pas une étude de critique approfondie, visant à utiliser tous les travaux antérieurs et à les continuer de manière à formuler des conclusions neuves. Il serait donc injuste de reprocher à l'auteur ce qu'il y a souvent d'un peu sommaire dans ses jugements. Il se prononce pour l'authenticité du récit de la fondation de l'église de Thessalonique donné par le livre des Actes mais ne se demande pas si ce récit ne présente pas

cependant sur quelques points des lacunes ou des incohérences. M. Durrlemann admet (p. 39) que les trois sabbats dont parle le livre des Actes se rapportent seulement à l'activité de Paul dans la synagogue de Thessalonique, mais que son séjour dans la ville a dû être sensiblement plus long. Il y aurait donc, sur ce point au moins, une lacune dans le récit des Actes. C'est fort bien, mais cette constatation aurait dû amener notre auteur à se demander s'il n'y en aurait pas d'autres. M. Durrlemann ne semble pas avoir aperçu ce problème.

Le jugement porté sur les épîtres aux Thessaloniens est aussi un peu simple. Si, dans les grandes lignes, il est juste, il ne tient cependant pas assez compte de certaines difficultés, de celles qui sont relatives à l'eschatologie, par exemple. Nous avons exposé ici même les raisons qui nous paraissent s'opposer à ce que les deux épîtres aient été adressées aux mêmes lecteurs, à des dates très rapprochées l'une de l'autre. Nous avons proposé une solution nouvelle du problème¹. et nous n'y reviendrons pas ici : qu'il nous suffise de dire qu'en lisant le livre de M. D., on ne se doute pas que ce problème existe.

L'auteur nous répondra, sans doute, que les conditions dans lesquelles il a travaillé ne lui permettaient pas de prendre connaissance de la littérature de son sujet et nous en convenons volontiers. Nous nous demandons cependant, s'il n'eût pas mieux valu pour lui retarder de quelques mois la publication de sa brochure afin de pouvoir se documenter sur les études qui ont été consacrées à la critique des Actes et aux épîtres aux Thessaloniens et d'en tirer profit ; n'importe quel spécialiste eût été heureux de lui fournir les indications qui lui étaient nécessaires.

Le regret que nous inspire la documentation insuffisante de M. Durrlemann est d'autant plus vif que les publications comme la sienne sont plus rares en France et méritent davantage d'être encouragées. Nous souhaitons que l'auteur ait l'occasion de préparer une seconde édition pour laquelle il pourra utiliser les travaux que la critique biblique a consacrés à la fondation de l'église de Thessalonique.

MAURICE GOGUEL.

1) L'énigme de la seconde épître aux Thessaloniens. *Revue*, t. LXVI (mai juin 1915), pp. 248-272.

Prosper ALFARIC. — **L'évolution intellectuelle de saint Augustin. — I. Du Manichéisme au Néoplatonisme.**
Paris, Emile Nourry, 1 vol. 1918 gr. in-8, de ix-556 p.

De sa dix-neuvième année jusqu'à sa trenté-quatrième, un peu au-delà de son baptême, Augustin professa le manichéisme, le scepticisme et le néoplatonisme. M. Alfarc nous raconte comment il fut porté vers chacune de ces doctrines, comment il la comprit, ce qu'elle était réellement à son époque et comment il s'en détacha. L'explication est fournie en détails très menus et ces détails sont si bien enregistrés, dans de nombreuses tables, que le lecteur trouve tout de suite ce qu'il désire. On ne peut sans doute pousser plus loin l'art de disséquer une pensée et d'ordonner les résultats de l'opération.

Le travail est très curieux, d'autant plus que saint Augustin est encore fort peu connu. Comme le dit M. Alfarc, jusqu'à présent n'a guère été étudié que par des théologiens et des philosophes ; ils ont surtout cherché chez lui la justification de leurs propres doctrines et n'ont retenu de ses idées que ce qui leur plaisait. Maintenant nous sommes fixés sur le commencement de son évolution. La suite nous sera contée dans deux autres volumes : du néoplatonisme au catholicisme et du catholicisme à l'augustinisme, c'est-à-dire à une conception très individuelle qui a longtemps joui d'une autorité particulière dans l'église occidentale, et qui, avec le calvinisme et le jansénisme, a eu les importantes conséquences que l'on sait.

Le présent volume est une thèse principale de doctorat ès-lettres ¹, soutenue en Sorbonne, le 12 décembre 1918. L'auteur a été déclaré digne du grade, avec la mention « très honorable ». Le livre pose certainement l'auteur comme un maître de critique religieuse et autorise à fonder sur son érudition les plus grandes espérances.

ALBERT HOUTIN.

1) La thèse complémentaire de M. Alfarc a pour titre *Les Écritures Manichéennes. I. Vue générale* (Gd. in-8, III, 154 p.). En 1918, l'auteur a publié dans cette *Revue* une suite de ce travail (II, *Étude analytique*) qui forme un second volume (240 p.). Les deux volumes sont édités à la librairie Nourry ; 12 fr. 50.

Alfred BEL. — **Les industries de la céramique à Fès.**
Alger, Jules Carbonel; Paris, E. Leroux, 1918; 1 vol. in-8°,
226 figures dans le texte. 319 p. + 1 page d'errata.

A priori, le trait d'union n'apparaît pas entre la science des religions et le métier plus ou moins artistique du potier et de la céramique. Et cependant, lisez plutôt :

Noé, ce prophète d'Allah, ne savait que faire. Dieu lui dit de travailler.

— A quoi? répliqua Noé.

— Fais de la poterie, lui ordonna Allah.

Ainsi fut fait, et avec l'aide toute puissante d'Allah, Noé se mit à faire des vases de terre cuite.

Les potiers de Fès n'ont pas que ce seul patron. Ils pratiquent sur une vaste échelle le culte des saints ou divinités inférieures (p. 29). Le plus considéré parmi eux est Sidi Mimûn El-Fehhâr « monseigneur Mimûn, le potier », dont le tombeau est tout près des ateliers de ces potiers. Et M. Bel donne de très intéressants détails sur la vie de ce personnage, qui avait un don marqué pour la grammaire arabe, et qui, pour gagner sa vie, pratiquait le métier de potier.

Une légende intéressante, rappelant fortement celle des trois jeunes gens dans la fournaise, expose comment Mimûn sauva un de ses élèves, en le faisant entrer dans un foyer flambant; le jeune homme, une fois le danger conjuré, sortit de la fournaise; il était temps; il était sur le point d'être gelé.

Si le principal culte est réservé à Sidi Mimûn et à son élève Sidi Omar, d'autres saints sont encore révéérés par les faïenciers et les potiers de Fès. « Ils fêtent, comme tous les Fâsis, le *Mûsem* de Moûlay Idris l'aîné (celui du Zerhoun) et de Moûlây Idris le jeune, le patron de Fès... ; ils chôment un jour à l'occasion de ces cérémonies » (p. 33).

D'autre part, bien que le vendredi ne soit pas un jour chômé pour les musulmans, les potiers de Fès ne travaillent pas l'après-midi du vendredi et ne font pas cuire leurs poteries ce jour-là.

A côté du culte de ces grands saints et patrons, les potiers de Fès connaissent et pratiquent tous les usages superstitieux et tous les

actes de magie et de sorcellerie destinés à assurer le plus de réussite à l'exercice de leur métier. Les talismans sont nombreux, surtout ceux qui sont destinés à préserver du mauvais œil. Le nombre cinq (*hamsa*) joue un grand rôle dans ces superstitions.

Sans remonter jusqu'au déluge, ces quelques indications suffiront à indiquer l'intérêt et l'importance de ce nouveau livre de M. Bel, même en le considérant du point de vue de la science des religions.

F. MACLER.

P. SAINTYVES. — **Rondes enfantines et quêtes saisonnières. Les Liturgies populaires.** Paris, Édition du Livre mensuel, 1919, 1 volume in-16 de 227 pages.

Par son style attrayant et aussi par son agencement qui évite l'aspect rigide d'une démonstration scientifique, ce petit livre semble être le délassement du pénétrant et très érudit auteur des *Saints successeurs des dieux*. Mais qu'on ne s'y trompe pas : sous cette forme aimable, on trouve avec d'autant plus de plaisir une série de solides et fécondes recherches sur des survivances païennes qui sont de première importance religieuse. « Rondes enfantines et quêtes saisonnières » sont bien les éléments de véritables « liturgies populaires », d'un « rituel » dont tous nous conservons des vestiges dans nos souvenirs les plus habituellement négligés.

La première partie de ce livre concerne les danses et spécialement les rondes. « L'Église fut la grande ennemie de la danse, non pas seulement, comme pourraient le faire croire certains moralistes pieux ou certains sermonnaires, parce qu'elle était une occasion de licence, mais parce qu'elle se liait le plus souvent à de vieilles pratiques païennes qui prolongeaient elles-mêmes d'immémoriales coutumes » (pp. 10-11). Il y a une parenté évidente entre les danses des fées autour des sources et des jeunes filles autour des fontaines. Sans doute en souvenir du rôle des muses, des nymphes ou des dryades dans les cultes païens, les jeunes filles ont toujours eu un rôle prépondérant dans les rondes. D'ailleurs le caractère rituel de ces rondes ressort du double fait qu'elles sont accompagnées généralement d'incantations chantées qui en déterminent le sens et l'action, et qu'elles sont une forme devenue inconsciente de la circumambulation

magique. C'est en effet par l'encerclement ou l'enveloppement que se caractérisent matériellement les rites de circumambulation destinés à « délimiter, constituer, définir le champ d'action des forces magico-religieuses ». Et ici M. Saintyves nous permettra d'introduire une observation qui d'ailleurs ne fait que confirmer sa thèse. La danse magico-religieuse, d'après la définition qui ressort de ses premiers chapitres, est essentiellement une danse de jeunes filles et une danse fermée (*fermée* veut dire ici une ronde « sans qu'il soit toujours nécessaire de former un cercle géométrique », une danse où il n'y a pas de solution de continuité entre les danseuses (toutes se tenant par la main ou par la robe). Par contre, les danses d'hommes, danses guerrières dans lesquelles le caractère magique est peu accentué, danses où prédomine le mimétisme totémique (comme dans la « grue » provençale, forme primitive de la farandole) etc., sont des danses *ouvertes*, qui parfois s'enroulent sur elles-mêmes (cf. la *cacalaus*, danse en spirale), mais n'encerclent jamais un individu, un objet ou un emplacement. Il semble que Lucien, dans le texte cité par M. Saintyves, p. 43 sq. ait laissé place à quelque confusion entre la danse guerrière et la danse incantatoire.

A partir du chapitre III, M. Saintyves entreprend l'examen des liturgies saisonnières encore perceptibles dans les rondes ou quêtes des différentes fêtes de l'année, « cet hymnaire du peuple où les charmes préhistoriques s'associent aux charmes gréco-romains ou même à des charmes païens plus ou moins christianisés » (p. 48-49). Notamment aux époques critiques, décisives et doublement sacrées de Noël et du début du printemps, les *quêtes à la ronde* et les *danses tournées* sont des survivances d'anciens rituels destinés, dit pittoresquement M. S., à « atteler la terre au ciel ». Il y a d'ailleurs une extrême richesse de formes magico-religieuses dans ces liturgies populaires : les douze jours et douze nuits, qui vont de Noël à l'Épiphanie et préfigurent en quelque sorte les douze mois de l'année qui va venir ; — le Nouvel An, sorte de doublet profane de Noël ou de l'ouverture de l'année religieuse, avec ses formules incantatoires qui sont déchues jusqu'à la banalité des souhaits de bonne année, ses « étrennes » qui assurent l'abondance de l'année entière et sont de si authentique magie que le Concile d'Auxerre, en 578, condamne « l'us diabolique des étrennes » ; — l'offrande du rameau, l'*aguila-neuf*, dont le nom paraît bien dériver du celtique *eginan*, de la racine

eg, force, pousse, germe, et qui a pour but d'activer la germination, d'amener l'abondance des fruits de la terre; — les Rois, où le banquet (d'où l'idée de communion n'est sans doute pas absente) et l'élection des rois de la Fève laissent transparaître des rites de renaissance, des distributions de force magique enclose dans les victuailles de la fête.

Dans cette revue des premiers jours sacrés de l'année chrétienne, M. Saintyves consacre un chapitre intéressant aux « Libertés de décembre », fête des sous-diacres, fête des fous, fête des enfants ou des Innocents. Il apporte à la description qu'il en fait l'essentiel de la documentation que nous possédons sur le sujet (moins peut-être les importants chapitres LXXII et CXX du *Rationale divinorum officiorum* de Jean Belet); et cependant ces offices continuent à présenter à nos yeux un caractère franchement énigmatique, tout au moins la fête des Innocents. Nous avons naguère émis ici (R. H. R., t. LXXIII, pp. 274-276) une hypothèse sur laquelle nous reviendrons sans doute quelque jour : les croisades d'enfants, au début du XIII^e siècle, ne sont-elles pas de simples « prolongements » des processions des Innocents? De l'ensemble des textes il semble bien que l'on doive voir non des danses proprement dites, mais bien des processions dans les *choreae per vicos* signalées par Eudes Rigaud et même dans les *balleationes* qui furent condamnées par le Concile de Cognac (1260) surtout parce que s'y mêlaient des sous-diacres dont l'innocence était le moindre défaut.

Un Noël de Nicolas Saboly (*Recueil de Noëls*, Avignon, s. d., n° 21) renferme un souvenir — peut-être encore très vivace dans l'Église du XVII^e siècle — de ces processions d'enfants de chœur le jour des Innocents, qui s'accompagnaient d'un simulacre de pèlerinage à Jérusalem. Il se peut, au surplus, que les danses, les *balleationes* au sens le plus littéral du mot, n'en aient pas plus été exclues que des jeux de la Fête-Dieu institués par le bon roi René.

M. Saintyves arrête son étude des liturgies populaires immédiatement après les premières fêtes de l'année. Nous souhaitons vivement que l'auteur nous donne la suite de ce très intéressant travail. Un article que le même auteur fait actuellement paraître dans la *Revue des traditions populaires* n° I et II de 1919) et qui traite des *rondes et quêtes de Carnaval*, nous permet d'augurer que notre désir recevra prompt satisfaction.

P. A.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

STÉPHANE GSELL. — **Hérodote** (*Université d'Alger. Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord*). Un vol. in-8° de 253 pages. Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1915. — On trouvera dans ce volume le texte d'Herodote, avec traduction, relatif à la Libye, sauf ce qui a trait aux origines et aux premiers temps de la colonisation hellénique, car ces événements appartiennent à l'histoire des Grecs plus encore qu'à celle de l'Afrique. Mais ce qui fait le prix de cette publication, c'est le commentaire que nous donne l'auteur de la magistrale *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, en cours de publication. La majeure partie de cette étude concerne la géographie physique, la prétendue source occidentale du Nil, les navigations autour de l'Afrique, mais elle relève aussi nombre de détails ethnographiques d'une utilisation souvent difficile et que la critique avertie de l'auteur passe au crible. Les renseignements sur le culte ne manquent pas : rites funéraires, culte du Soleil et de la Lune, cultes d'Ammon, d'Athéna, de Poseidon, de Triton, sacrifices, fêtes. Les informations d'Hérodote sont des plus précieuses ; mais elles comportent des exagérations, des généralisations et des identifications qui prêtent à la discussion.

R. D.

La Version arménienne des Sept Sages de Rome mise en français par FRÉDÉRIC MACLER ; introduction par VICTOR CHAUVIN. Paris, E. Leroux, 1919. Un vol. in-12, de xii-220 p. — On savait que les Arméniens possèdent une traduction du *Roman des Sept Sages*, mais elle est restée jusqu'ici manuscrite ; M. Macler a eu l'heureuse idée d'en faire une traduction qui, naturellement, n'ajoute rien au fond de la question, la version arménienne étant faite sur l'*Historia Septem Sapientium*, forme latine du roman que le moyen âge tira comme on sait du *Sindibâd*, fiction orientale, primitivement indienne. Mais ceux qui se livrent aux études de littérature comparée aiment à avoir sous la main tous les documents sous une forme généralement intelligible ; tel était aussi l'avis du regretté V. Chauvin, passionné de ces études, qui rédigea pour le travail de M. Macler une introduction qui établit avec précision la place qu'occupe la version arménienne dans l'énorme masse des versions du *Sindibâd* — *Sept-Sages*. M. Macler se propose de donner une édition critique du texte, quand les circonstances seront plus favorables aux études savantes.

La version arménienne est d'autant plus intéressante qu'elle a rayonné sur d'autres littératures. Elle a été traduite en russe et elle pourrait bien avoir été traduite en géorgien ; c'est une conjecture que je sou mets à M. Macler. En effet, dans une publication russe sur le Caucase on lit la traduction russe d'une version géorgienne populaire du récit *Inclusa* (p. 128 et suiv. du présent volume) qui diffère tellement du récit traditionnel qui se rencontre chez bien des peuples et présente d'autre part, de telles analogies avec le récit de l'*Historia*, fidèlement traduit en arménien, que la ressemblance ne saurait être fortuite. Or, M. Macler signale (p. x, note 1), une version géorgienne du *Kalila et Dimna*, faite probablement sur une traduction arménienne qui n'a pas encore été retrouvée ; il est donc fort possible qu'il ait existé de même une version géorgienne des *Sept Sages*, faite sur l'arménien et dont quelques récits ont pénétré dans la tradition populaire.

G. HUET.

JOHANNES JOERGENSEN. — **Sainte Catherine de Sienne**. Paris, G. Beauchesne, 1919. 1 vol. in-8° de xii-648 pages. — « L'ouvrage que je présente ici aux lecteurs français, dit M. Joergensen, est un pendant de mon livre paru, il y a dix ans, *Saint François d'Assise*. » C'était déjà comme « pendant » à sa biographie de saint François que K. v. Hase donnait en 1862 son petit livre sur Catherine de Sienne. On se souvient qu'un succès fort estimable accueillit le *Saint François* de M. Joergensen. La littérature ni l'édification n'en altérèrent sensiblement la valeur critique. En somme, cette biographie familiarisa avec l'histoire du Poverello tous ceux qu'effrayait la réputation de renanisme attachée, à tort ou à raison, à l'admirable *Saint François* de M. Sabatier.

M. Joergensen nous donne aujourd'hui une histoire de sainte Catherine, et rien que d'elle, — histoire vivante et copieuse où sont minutieusement analysés les moindres écrits de la sainte et ingénieusement reconstitués ses états d'âme, mais où l'époque, l'Italie et l'Avignon du grand schisme, n'est qu'un second plan un peu trop éloigné. De même qu'il a, volontairement sans doute, effacé les couleurs du décor historique, M. J. s'est appliqué, il le déclare lui-même dans sa préface, à rendre moins sensible même que dans son *Saint François* le travail critique nécessaire à l'établissement des faits : non seulement l'indication des sources et les questions d'interprétation ont été reléguées à la fin du volume, mais çà et là des transitions pittoresques, des paysages, des effusions poétiques — dont nous ne contestons d'ailleurs ni la sincérité ni la valeur littéraire, car M. Joergensen est un écrivain visiblement sincère et aussi des plus

1) *Sbornik materialov dlia opisaniia... Kavkaza*, XXIV, 2^e partie, p. 91 (Tiflis, 1898).

2) Qu'il nous soit permis de regretter néanmoins que certaines mièvreries déparent quelquefois le récit, par ex. : « Entre Porto Maurizio et Oneglia, se trouve une vieille tour dans laquelle, dit-on, la voyageuse apostolique se reposa

séduisants — masquent çà et là les lacunes inévitables de l'information historique, les solutions de continuité dans la série des faits. L'ensemble est au surplus cohérent et juste. La grande figure de Catherine Benincasa y apparaît avec toute son ardente énergie, son ascétisme actif et familial.

P. A.

THÉODORE SCHROEDER. — **Constitutional Free speech defined and defended in an unfinished Argument in a Case of Blasphemy.** Free Speech League, New-York City, 1919. Un vol in-8, 456 p. — En 1916, un conférencier libre-penseur, Michel Mockus, qui fit, dans l'Etat de Connecticut, des conférences à une société de libre pensée légalement autorisée, fut poursuivi par l'État, comme blasphémateur, et condamné à dix jours de prison, en vertu d'un statut datant de 1642. Le conférencier en appela et trouva pour défenseur M. Schroeder, du barreau de New-York. Le procès devait être plaidé en dernière instance le 24 septembre 1918. M. Mockus ne parut pas. Est-il mort ou s'est-il expatrié ? On l'ignore. Quoi qu'il en soit, son défenseur imprime les thèses qu'il a faites pour établir que les libres-penseurs ont le droit constitutionnel d'exprimer leurs opinions. Cette publication comprendra deux volumes. Nous signalons le premier qui vient de paraître.

L'auteur y montre l'importance de la cause ; il critique les autorités et les précédents en vertu desquels M. Mockus a été condamné. Il esquisse ensuite (pages 178-373) une histoire des poursuites faites pour crimes contre la religion de 1600 à 1817. Enfin, il revendique, par des arguments divers, la liberté de la parole.

La partie historique, qui seule rentre dans l'objet de cette revue, est remarquable par la bibliographie qui l'accompagne.

Le deuxième volume, nous dit-on (p. 456), traitera plus spécialement de la question du point de vue de la constitution fédérale.

A. HOUTIN.

Stewart A. Mc. DOWALL, B. D., Trinity College Cambridge, Chaplain and Assistant Master at Winchester College. — **Evolution and The Doctrine of the Trinity.** Cambridge, University Press, 1918. Un vol. in-12, xxvii-258 p. — L'auteur, qui appartient à l'Église Anglicane et qui a charge d'âmes, s'efforce dans ce livre de traduire la doctrine de la Trinité dans des termes intelligibles à la pensée anglaise moderne. Je doute qu'il y ait réussi. En tout cas, quoiqu'il appelle à son secours M. Bergson, sa tentative sera déconcertante pour les Français. Pourquoi ne pas utiliser les données historiques qui éclairent et simplifient le problème ? Que valent d'abstruses dissertations sur « la trinité

une nuit et s'endormit au bruit incessant des vagues, au ruissellement des petites perles du ressac » (p. 358).

de la personnalité » ? Parfois le verbalisme de l'auteur s'excite à un tel degré que, dans certaines phrases, la plupart des mots, — substantifs, adjectifs, pronoms, — commencent par des majuscules.

A. HOUTIN.

Miss M. D. PETRE. **Modernism. — Its Failure and its Fruits.** London, Jack, 1918. Un vol. in-12, xiv-249 p. — « L'objet de cet ouvrage n'est pas une histoire, mais une étude du modernisme... L'histoire est une chose et la réflexion en est une autre. » (p. 4-5). « Nous allons procéder à l'analyse du mouvement. Certains peuvent assister à cette analyse avec autant de calme et de détachement qu'à la dissection d'un organisme inanimé. Pour eux la tragédie est finie. Elle fut insensée ou elle fut héroïque, mais, en tout cas, elle fut désespérée et il n'en reste rien, si ce n'est des ossements. Tels ne sont pas les sentiments de l'auteur... Pour elle, c'est beaucoup plus un travail de vivisection que de dissection. Chaque page est pleine de vie, de douleur, de crainte, d'amour et d'espoir. »

Après avoir ainsi marqué sa position au sujet du drame dans laquelle elle a pris une part grande, honorable et douloureuse, Miss Petre livre ses méditations sur les thèmes suivants : « Ce qu'est le modernisme. — Le modernisme inconscient et le modernisme conscient. — Histoire et christologie. — Les modernismes catholique et protestant. — L'Église officielle et le modernisme. — Le modernisme et l'autorité. — L'échec du modernisme. — L'avenir du catholicisme. »

Pour l'exposé des faits, Miss Petre renvoie à mon *Histoire du modernisme catholique*. Elle l'appelle « une excellente histoire documentaire » ; mais elle la juge « insuffisante dans l'appréciation de la vie et de l'esprit du mouvement ». L'étude du livre de Miss Petre n'a pas modifié mes opinions.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

Correspondance. — M^{re} P. Batiffol nous adresse la lettre suivante, à propos de l'article de M. Toutain : *Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la purification de la Vierge ou de la Chandeleur*, paru dans notre numéro de Janvier-Février 1919 :

L'origine de la fête de la Chandeleur.

M. Toutain, dont j'ai lu avec un vif intérêt la note sur « Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la purification de la Vierge ou de la Chandeleur », voudra bien me permettre d'ajouter deux mots à la communication que j'ai faite sur ce sujet à la Société nationale des Antiquaires de France (23 février 1916), et que l'on trouvera reproduite avec quelques retouches, p. 193-215 de mes *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes* (1919).

Quelles que soient les apparences qui ont suggéré à Bède de voir un rapprochement entre les lustrations du mois de février et la fête de la purification de la Vierge, il est acquis que cette fête de la purification de la Vierge n'est pas d'origine romaine.

1° Les quatre fêtes de la Vierge (2 février, 25 mars, 15 août, 8 septembre), sont à Rome des fêtes d'importation byzantine, introduites à Rome entre le pontificat de saint Grégoire, qui ne les connaît pas et celui du pape Sergius (687-701), qui a donné à ces quatre fêtes une procession ou *letania*. Ainsi la procession de la fête de la Purification lui était commune avec les trois autres fêtes de la Vierge, celle du 25 mars, celle du 15 août, celle du 8 septembre.

2° La fête du 2 février était une création liturgique de l'Église de Jérusalem. Elle est attestée par la *Peregrinatio* d'Etheria, à la fin du iv^e siècle. J'ai écrit (*Études*, p. 199) : « Etheria observe que ce jour-là l'usage veut que le sermon soit fait sur la présentation du Sauveur au Temple et sur les paroles prononcées par le vieillard Siméon ». La rencontre de l'enfant et du vieillard est le sujet de la fête, et de là lui vient le nom qui lui sera donné d'*Ypapanti*. J'ai écrit encore (*ibid.*) que la *Peregrinatio* ne mentionne pas que, à pareil jour, le luminaire joue un rôle dans la solennité, tandis que, au cours du v^e siècle, le luminaire est devenu un trait caractéristique de l'*Ypapanti*, et qu'il est l'illustration de la parole de Siméon : *Lumen ad revelationem gentium* etc.

Or voici, non pas pour confirmer l'origine Jérusalémite de la fête de l'*Ypapanti*, qui n'est pas contestée, mais pour déterminer la date de l'introduction

des cierges et donner la signification de ces cierges, voici un fait nouveau, qui m'est amicalement signalé par le P. Abel, de l'École biblique de Jérusalem, et dont je lui suis très reconnaissant. Le fait est mentionné par Cyrille de Scythopolis dans sa vie de saint Théodose (H. Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 106). Longin, spoudaios de l'Anastasis, envoie le jeune Théodose, fraîchement débarqué à Jérusalem, à la fondation d'Hikelia, au Kathisme, ou église du « repos de la Vierge », entre Jérusalem et Bethléem. (Voyez Vincent et Abel, *Bethléem*, Paris, 1914, p. 3, note). Et à ce propos l'hagiographe nous apprend que la pieuse diaconesse Hikelia a été la première à introduire l'usage des cierges à la fête de l'Ypapanti. Cela se passait vers 450. Citons le texte :

Αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἰκελία πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν ἐξασκήσασα κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Hikelia a donné l'exemple la première ou parmi les premiers à célébrer l'Ypapanti avec des cierges.

On concluera de là que la fête de l'Ypapanti, avec sa signification de commémoration de la présentation du Sauveur au Temple et conjointement de la purification de Marie, avec son rite caractéristique de la chandeleur, est née bien loin de Rome et — par ses origines et par sa signification native — est en dehors de la perspective des lupercales.

Ce qui n'est pas dit pour déprécier l'ingéniosité et l'érudition toujours considérables de Bède.

Pierre BATIFFOL.

Paris, mai 1919

— Nous avons éprouvé un sincère regret en apprenant que notre éminent collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella, encore en pleine activité, — il en a donné les plus nobles preuves dans les fonctions délicates qu'il a exercées dans le Gouvernement belge au cours de la guerre — était atteint par la limite d'âge imposée par les règlements de l'Université de Bruxelles et avait dû cesser son enseignement. L'article ci-dessous de l'*Indépendance Belge* du 28 mars 1919 exprime le déferent hommage de tous ceux qui, de près ou de loin, ont connu l'œuvre parlée ou écrite de ce maître excellent, l'un de ceux qui ont fait le plus — et le plus tôt — pour faire entrer les études d'histoire des religions dans la vie de la pensée de ce temps :

« Il y a près de trente-cinq ans, au mois d'octobre 1884, M. Goblet d'Alviella faisait, à l'Université de Bruxelles, la première leçon du cours d'histoire des religions qui ne figurait alors, si nous ne nous trompons, qu'au programme d'un seul établissement d'enseignement supérieur, à Genève [en dehors du cours d'Histoire générale des Religions inauguré au Collège de France par Albert Réville]. Après plus de trente années d'un enseignement appuyé par de nombreux et savants travaux qui lui ont conféré une réputation scientifique universelle, M. Goblet d'Alviella, atteint par la limite d'âge, est descendu de sa chaire. Le Conseil d'administration, pour lui témoigner sa reconnaissance,

l'a appelé à siéger dans son sein comme membre permanent. Il vient de lui donner comme successeur, sur la proposition de la Faculté de philosophie et lettres, un de ses meilleurs élèves, M. Richard Kreglinger, docteur en droit de l'Université de Bruxelles, qui depuis longtemps déjà se consacre à l'examen des questions d'histoire religieuse.

Le cours sur les « principes généraux de l'évolution religieuse » (tel est son titre actuel) est obligatoire pour les étudiants du doctorat en philosophie et de la licence en sciences sociales ; mais il est accessible aux étudiants de toutes les facultés et, sous certaines conditions, à des auditeurs non inscrits dans les facultés. La première leçon de M. Kreglinger est fixée au mardi 1^{er} avril, à 2 heures. Elle aura pour sujet : les Origines. »

M. Richard Kreglinger a fait paraître, cette année même, le premier volume d'un ouvrage intitulé : *Études sur l'Origine et le Développement de la Vie religieuse* (Bruxelles, Lamertin, 1 vol. de 365 pages), où il entreprend de rechercher la base psychologique des croyances et des rites principaux, d'abord chez les non-civilisés, ensuite dans les grandes religions historiques de l'Égypte, de l'Inde, de la Perse, etc. L'*Introduction* qui occupe la majeure partie de ce volume, établit le caractère réaliste de la mentalité primitive qui fait concevoir sous la forme du *mana* la puissance mystérieuse dont la spécialisation donnera naissance à la conception des esprits, des âmes, des dieux, ainsi qu'à l'élaboration des rites magiques et religieux. La tâche entreprise par M. Kreglinger est de vaste ampleur, mais, à en juger par son premier volume, il est de taille à la mener à bonne fin.

— Nos lecteurs n'ignorent pas que les Empires centraux, dans les dernières années de la guerre, ont eu recours à des pratiques empruntées au plus ancien folklore, pour ranimer l'ardeur patriotique de leurs populations. Les « statues à clous », le mannequin d'Hindenburg à Berlin, le *Wehrmann in Eisen* à Vienne ont permis un instant aux états-majors de Prusse et d'Autriche de croire que la guerre avait en pays germanique un regain de popularité. Notre collaborateur et ami M. J. Toutain étudie le *Rite de la plantation du clou, principalement dans l'antiquité romaine* en des pages solides et d'agréable lecture publiées dans les *Mémoires de la Société Nationale des antiquaires de France*, t. LXXV (tir. à part, Paris, 1919). M. Frazer avait fourni (*The Scapegoat*, VI^e partie du *Golden Bough*, 3^e éd.) un certain nombre d'exemples surtout empruntés au folklore germanique d'où il ressortait que cette coutume était pratiquée pour écarter les maladies et les soucis ou pour s'assurer la protection des puissances surnaturelles. M. Toutain institue une comparaison curieuse entre cette coutume et les plantations de clous dans l'un des murs du Temple Capitolin de Rome. Dès l'antiquité, le véritable sens du rite avait été altéré, on attribuait une importance capitale à la périodicité de la cérémonie et les érudits modernes sont tombés dans la même erreur ou plutôt l'ont aggravée en voyant dans ce rite un procédé simple et naïf pour compter les années,

M. Toutain reprend la question, classe les témoignages et les faits et arrive d'abord à écarter l'hypothèse de Mommsen d'après laquelle cette cérémonie aurait eu une périodicité séculaire. Lorsqu'au début de la République, ce rite qui était pratiqué en Étrurie fut introduit dans le culte romain en même temps que la Triade capitoline, il était annuel et la charge de le pratiquer incombait au premier magistrat de la République, le jour même de son entrée en fonction, au début de l'année civile. Lorsque plus tard il cessa d'être annuel et qu'on n'y eut plus recours que dans des cas extraordinaires, le souvenir de la périodicité primitive survécut dans des expressions telles que *clavus annalis*, *clavus anni*. D'après les documents antiques il est incontestable que la plantation du clou fut à Rome une cérémonie expiatoire, un *piaculum* tout chargé de magie. Comme celui du *ver sacrum* et comme celui des sacrifices humains, ce rite d'abord périodique est devenu exceptionnel. Le souvenir de ces opérations magiques ne disparut jamais complètement de la liturgie essentiellement conservatrice des Romains : « Quand il se présentait des cas où les rites accoutumés paraissaient inefficaces, on avait recours à ces antiques *piacula*, auxquels leur âge et leur rareté donnaient un grand prestige. »

P. A.

— M. l'abbé Nicola Turchi, maître de conférences d'histoire des religions à l'Université de Rome et auteur d'un manuel d'histoire des religions qui a été loué ici même¹, commence la publication d'une revue bimestrielle d'histoire des religions, intitulée *Religio*. Le prix de l'abonnement pour l'étranger est de 24 liras. Administration : Tipographia del Senato, Via Dogana Vecchia, 27 ; Roma 19.

Le premier numéro — janvier-février 1919 (64 pages) — contient un article de M. L. Allevi, « La religion de l'ancien Picenum », et trois articles de M. Turchi : « Les méthodes historique et ethnologique dans l'étude de l'histoire des religions », « Introduction générale à l'histoire des religions » et un compte rendu du livre de M. Franz Cumont, *Études syriennes*.

Nous faisons les meilleurs vœux pour l'avenir de cette nouvelle revue, qui semble fort bien partie au point de vue scientifique. Quoi qu'elle soit publiée « con l'approvazione dell' autorità ecclesiastica », les précédents ne sont pas rassurants².

A. HOUTIN.

- 1) *Revue*, n° de mars-avril 1914, p. 272-273, compte rendu de M. Toutain.
- 2) Cf. *Revue*, n° de mai-juin 1917, p. 388, note.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE JARNIER, 4.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DIX-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>J. Toutain.</i> Les Lupercales romaines et la Fête chrétienne de la Purification de la Vierge	1
<i>A. Van Gennep.</i> L'Etat actuel du problème Totémique (suite)	14
<i>P. Saintyves.</i> Les notions de temps et d'éternité dans la Magie et la Religion	75
<i>C. Piepenbring.</i> La Christologie biblique et ses origines	121 et 251
<i>A. Causse.</i> Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation	175

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>R. Dussaud.</i> Des fouilles à entreprendre sur l'emplacement du temple de Jérusalem	319
<i>P. Alphanéry.</i> In memoriam, 1914-1918	328

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Alfaric (P.).</i> L'évolution intellectuelle de St-Augustin (<i>A. Houtin</i>) . .	336
<i>Bel (A.).</i> Les industries de la céramique à Fès (<i>F. Macler</i>)	387
<i>Brehier (L.).</i> L'art chrétien, son développement iconographique jusqu'à nos jours (<i>Ch. Guignebert</i>)	105
<i>Browne (E. G.).</i> Materials for the study of the Babi Religion (<i>Cl. Huart</i>). .	113
<i>Connolly (R. H.).</i> The so-called Egyptian Church Order and derived Documents (<i>P. Alfaric</i>).	111

	Pages.
<i>Durrlemann (F.)</i> . Salonique et S ^t Paul (<i>M. Goguel</i>)	384
<i>Frazer (J. G.)</i> . Folk-lore in the Old Testament (<i>R. Dussaud</i>)	376
<i>Kraeling (E. G. H.)</i> . Aram and Israel of the Arameans in Syria and Mesopotamia (<i>R. Dussaud</i>)	226
<i>Leopold (H. M. R.)</i> . De Ontwikkeling van het Heidendom in Rome (<i>G. Huet</i>)	230
<i>Saintyves (P.)</i> . Les Liturgies populaires (<i>P. Alphandéry</i>)	388
<i>Thureau-Dangin (F.)</i> . La Chronologie des dynasties de Summer et d'Accad (<i>R. Dussaud</i>)	224

II. — Notices bibliographiques.

<i>Coulton (G. G.)</i> . Christ, S ^t -Francis and to-day (<i>P. Alphandéry</i>)	234
<i>Gsell (St.)</i> . Hérodote (<i>R. Dussaud</i>)	391
<i>Jørgensen (J.)</i> . S ^{te} Catherine de Sienne (<i>P. Alphandéry</i>)	392
<i>Van der Leen (G.)</i> . Plaats en Taak van de Godsdienstgeschiedenis in de theologische Wetenschap (<i>G. Huet</i>)	233
<i>Levi-Provençal (E.)</i> . Un chant populaire religieux du Djebel marocain (<i>R. Basset</i>)	116
<i>Mac Dowall (S. A.)</i> . Evolution and the Doctrine of the Trinity (<i>A. Houtin</i>)	393
<i>Macler (F.)</i> . La Version arménienne des Sept Sages (<i>G. Huet</i>)	391
<i>Petre (M. D.)</i> . Modernism, its Failure and its Fruits (<i>A. Houtin</i>)	394
<i>Schroeder (Th.)</i> . Constitutional Free Speech (<i>A. Houtin</i>)	393
<i>Spearing (E.)</i> . The Patrimony of the Roman Church in the time of Gregory the Great (<i>A. Houtin</i>)	116
<i>Tafraley (O.)</i> . La Roumanie transdanubienne (<i>F. Macler</i>)	232
<i>Whittaker (Th.)</i> . The Neo-Platonists. A study in the History of Hellenism (<i>A. Houtin</i>)	117

1

CHRONIQUES, par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Correspondance : M^{sr} P. Batiffol, à propos de l'article de M. Toutain sur les *Lupercales romaines et la Chandeleur*, p. 395.

Enseignement de l'Histoire des Religions : à Paris en 1918-1919, p. 118, dans les Universités italiennes, p. 243; à Bruxelles : retraite de M. le comte Goblet d'Alviella; nomination de M. Richard Kreglinger, p. 393; M. Vernes,

Les caractéristiques de l'École pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses, p. 250.

Prix académique : Prix Estrade-Delcros, p. 253.

Généralités : A. Niemojewski, Etudes sur la mythologie astrale, p. 244; *The Anglican Theological Review*, p. 245; *The Indian Philosophical Review*, p. 246; R. Lenoir, La conception de la Religion chez Renan, p. 248; *Religio*, revue italiennè d'histoire des religions, p. 398.

Non-civilisés et Folk-Lore : D^r Capitan, L'entrelac cruciforme, p. 235; La statue de S^t-Démètre, p. 252; J. Toutain, Le rite de la plantation du clou, p. 397.

Religion égyptienne : A. Moret, Le lotus et la naissance des Dieux en Égypte, p. 236; E. Amélineau, L'enfer égyptien et l'enfer virgilien, p. 249.

Religion assyro-babylonienne : D^r Capitan, L'entrelac cruciforme, p. 235; G. Contenau, Cylindres anépigraphes de la collection Lycklama, p. 236; La représentation des divinités solaires en Babylonie, p. 236; Ch. C. Torrey, Inscription araméenne près Tarse, p. 238.

Religions de l'Asie Mineure : A. L. Frothingham, La religion de Tarse et l'origine de Mithra, p. 237; A. Merlin, Un sanctuaire de la Magna Mater, p. 240.

Religions de la mer Egée : G. Contenau, Les cylindres chypriotes, p. 236.

Religions de l'Asie centrale : R. Petrucci, Epigraphie des bronzes rituels de la Chine ancienne, p. 235; P. Alfarié, La vie de saint Joasaph et de Barlaam et les Manichéens de Tourfan, p. 242.

Judaïsme : Fr. Cumont, Fragment de sarcophage judéo-païen, p. 240, M. Vernes, Sinaï contre Kadès, p. 249.

Islamisme : Cl. Huart, Les Derviches d'Asie Mineure, p. 242.

Autres religions sémitiques : G. Contenau, Les cylindres syro-hittites, p. 236; L. B. Farnell, Ino-Leucothea et Melicerte, p. 239.

Religions de la Grèce et de Rome : L. R. Farnell, La déesse Ino-Leucothea, p. 239; A. Merlin, Rituel d'un sanctuaire d'Esculape, p. 239; A. Merlin, un sanctuaire de la Magna Mater à Carthage, p. 240; J. Toutain, L'idée religieuse de la rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine, p. 250; J. Toutain, Le rite de la plantation du clou dans l'antiquité romaine, p. 397.

Christianisme primitif : G. H. Eisen, Calice d'argent trouvé à Antioche, p. 240; P. Monceaux, Dédicace chrétienne d'Algérie, p. 241; J. Zeiller, Le mot *Paganus*, p. 247; F. Picavet, Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne, p. 251; G. A. Van den Bergh van Eysing, Radical views about the New Testament, p. 252.

Christianisme du Moyen-Age : P. Alfarié, La Vie de saint Joasaph et de

Barlaam et les Manichéens de Tourfan, p. 242; J. Zeiller, Palladius de Ratiaria, évêque Arien de la région danubienne, p. 242; F. Flamini, Il significato della divina Commedia, p. 247; F. Picavet, Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne, p. 251.

Religions de l'Amérique précolombienne : G. Raynaud, Les Créations et les guerres des dieux d'après une Bible centro-américaine, p. 251.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS IMP. F. GAULTIER ET A. THÉBERT, 4. RUE GARNIER.

PERIODICALS

RETURN
TO →

LOAN PERIOD 1	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

DUE AS STAMPED BELOW

INTER-LIBRARY LOAN		
NOV 18 1977		
DAVIS		
REC. ILL DEC 1 1977		
REC. CIR. DEC 6 '77		
REC. CIR. FEB 8 '78		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD0, 5m, 4'77 BERKELEY, CA 94720